

DER VRĀTYA

UNTERSUCHUNGEN

ÜBER

DIE NICHTBRAHMANISCHE RELIGION

ALTINDIENS

VON

J. W. HAUER

ERSTER BAND

Die Vrātya

*als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften
arischer Herkunft*



VERLAG VON W. KOHLHAMMER

STUTTGART 1927

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart
Printed in Germany

MEINEM
HOCHVEREHRTEN LEHRER
PROFESSOR RICHARD VON GARBE
ZU SEINEM FÜNFZIGJÄHRIGEN
DOKTORJUBILÄUM

Vorwort.

In diesem I. Bande sind die im Bereich der bis jetzt veröffentlichten Sanskritliteratur verstreuten Nachrichten über die Vratya zum ersten Mal vollständig gesammelt, übersetzt und zu einem Gesamtbilde gedeutet.

Der II. Band, der in kurzem folgen wird, enthält in seinem ersten Teile eine Übersetzung und Deutung von Atharvaveda XV, dem umfangreichsten Dokumente, das uns, soweit wir bis jetzt wissen, aus der verschollenen heiligen Literatur der Vratya erhalten geblieben ist. Im zweiten Teile werde ich die Ergebnisse meiner Untersuchungen zusammenfassen und versuchen, die Stellung der Vratya im Gesamtzusammenhang der altindischen Religionsgeschichte aufzuzeigen. Er wird auch die Register für beide Bände enthalten.

Meinem Vorgänger auf dem hiesigen Lehrstuhl der Indologie, Herrn Geheimrat Geldner, habe ich für manchen Rat zu danken, ebenso meinem Kollegen, Herrn Professor Jacobsen. Fräulein Dr. Steiner und Herr W. Fuchs, stud. phil., haben mir beim Lesen der Korrekturen wertvolle Dienste geleistet.

Nicht zuletzt schulde ich meinem Verleger, Herrn Dr. W. Kohlhammer, Dank. Ich fand ihn immer so auch diesmal bereit, im Dienste der Wissenschaft freudige Opfer zu bringen.

Marburg, im Juni 1927.

J. W. Hauer.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1—53
1. Vorbemerkung	1—5
2. Die seitherigen Lösungsversuche des Vrätya-Problems und die Methode der Deutung	5—53
a) Der Auftakt zur Problemstellung	5—18
b) Umfassendere Lösungsversuche und neuere Beiträge zum Problem	18—40
c) Die analytische und die synthetische Methode	40—53
I. Die philologischen Grundlagen zur Feststellung des ursprünglichen Charakters und des Gesamtbildes der Vrätya.	
Die Texte ausserhalb des Atharvaveda	54—245
1. Die Nachrichten in den ältesten Texten	54—179
a) Vājasaneyi-Saṃhitā	54—55
b) Die Vrätastoma-Texte und Verwandtes	55—179
Vorbemerkung	55
1. Jaiminiya-Brāhmaṇa II, 222	56—58
2. Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa XVII, 1—4	58—82
1. Kapitel	58—76
2. Kapitel	76—78
3. Kapitel	78—79
4. Kapitel	80—82
3. Zwischenbemerkung über den inneren Zusammenhang von T. M. Br. XVII, 1	82—84
4. Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa XXIV, 18. Budha, der Vorsteher der himmlischen Vrätya	85—88
5. Lāṭyāyana Śrauta Sūtra VIII, 6.	88—97
6. Kāṭyāyana Śrauta Sūtra XXII, 4, 1—28 (vgl. XII, 1, 2)	97—104
7. Āpastamba Śrauta Sūtra XXII, 5, 4—14	104—105
8. Baudhāyana Śrauta Sūtra XVIII, 24—26	105—114
9. Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra XIV, 69—72	114—116

	Seite
10. Kritische Bemerkungen zu den übersetzten Texten	116—179
α) Die Anordnung der Texte und ihre unterschiedliche Eigenart in der Beschreibung der Vrātya-Opfer	116—121
β) Die Ausrüstung der Vrātya	124—142
γ) Die Begleiter der Vrātya	142—149
δ) Der Nṛsamsa	149—155
ε) Die Erklärung von T. M. Br. XVII, 1, 9	155—179
2. Die etymologische Erklärung von vrātya und ihre sachliche Bedeutung	179—217
a) Ableitung des Wortes von vrata	179—181
b) Die Ableitung des Wortes von vrāta	181—194
c) Die Vrātina	194—214
d) Das Verhältnis der Vrātina zu den Vrātya	214—217
3. Die jüngeren Ritual- und Rechtsbücher	217—233
a) Die Sāvitrīpatita in den Ritualschriften	218—222
b) Die Vrātya in Manu X, 20—23	223—233
4. Das Mahābhārata: die Vrātya als śivaitische Bakchanten	233—240
5. Wörterbücher und verstreute Notizen	241—245
II. Die Vrātya und das Mahāvṛata	246—296
1. Die göttlichen Vrātya als Stifter des Ritus	246—250
2. Die Grundelemente der Mahāvṛata-Feier	250—267
3. Der Kuntāpa-Abschnitt des Av (XX, 127—136)	267—278
4. Das Mahāvṛata als Mysterium	278—296
III. Die Vergöttlichung der Vrātya	297—338
1. Die himmlischen (göttlichen) Vrātya	297—305
2. Der Ekavrātya und der Ekarṣi	306—315
3. Die Vergöttlichung der „heiligen“ Person in der vedischen Religion	315—334
4. Die religionsgeschichtlichen Folgerungen	334—338
Anhang I (zu T. M. Br. XVII, 1—4)	339—346
Anhang II (zu Śyena S. 194 ff.)	346—349
Anhang III (zu Manu, vgl. S. 231 f.)	349
Anhang IV (zu Vena, vgl. S. 332)	349—355

Abkürzungen.

- A. G. Ph. = Allgemeine Geschichte der Philosophie (Deussen).
 Ait. Ār. = Aitareya Āraṇyaka.
 Ait. Br. = Aitareya Brāhmaṇa.
 A. K. = Amarakośa ed. Thatte u. Kielhorn.
 A K M = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.
 Āpast. Dh. S. = Āpastambīya Dharma-Sūtra.
 Āpast. (Śr. S.) = Āpastambīya Śrauta-Sūtra.
 Āśv. (Śr. S.) = Āśvalāyana Śrauta-Sūtra.
 Av = Atharvaveda.
 B R = Böhtlingk-Roth im Sanskrit-Wörterbuch.
 Baudh. (Śr. S.) = Baudhāyana Śrauta-Sūtra.
 Drāhy. (Śr. S.) = Drāhyāyana Śrauta-Sūtra.
 E. R. E. = Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. Hastings.
 G I A P = Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde.
 Gop. Br. = Gopatha Brāhmaṇa.
 Hillebr. Ved. Myth. = Hillebrandt, Vedische Mythologie (Grosse Ausgabe).
 J A O S = Journal of the American Oriental Society.
 J B Br R A S = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
 J R A S = Journal of the Royal Asiatic Society.
 I. St. = Weber, Indische Studien.
 Kāty. (Śr. S.) = Kātyāyana Śrauta-Sūtra.
 Lāty. (Śr. S.) = Lātyāyana Śrauta-Sūtra.
 Maś. = Maśakakalpasūtra, ed. Caland.
 M. M. = Rgveda, ed. Max Müller.
 Macd. Ved. Myth. = Macdonell, Vedic Mythology.
 Komm. = Kommentar, Kommentator.
 O. L. Z. = Orientalistische Literaturzeitung.
 Pāp = Pāṇinis Grammatik (Böhtlingk).
 Ppp = Paippalāda Rezension des Atharvaveda.
 P W = Sanskrit Wörterbuch von Böhtlingk-Roth.
 p w = Böhtlingks Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung.
 Rv = Rgveda.
 S. B. E. = Sacred Books of the East.
 Śāṅkh. Ār. = Śāṅkhāyana Āraṇyaka.
 Śāṅkh. (Śr. S.) = Śāṅkhāyana Śrauta-Sūtra.
 Śat. Br. (Ś. Br.) = Śatapatha Brāhmaṇa.
 Sv = Sāmaveda.
 T. M. Br. = Tāṇḍya-Mahā-Brahmaṇa = Pāṇicavimśa Brāhmaṇa.
 Taitt. Ār. = Taittirīya Āraṇyaka.
 Taitt. Br. = Taittirīya Brāhmaṇa.
 Taitt. S. (T. S.) = Taittirīya Saṃhitā.
 Up. = Upaniṣad.
 Vāj. S. = Vājasaneyi Saṃhitā.
 Ved. St. = Vedische Studien (Pischel u. Geldner).
 Whitney-Lanman = Whitneys Atharvaveda, Translation and Notes, H. O. S.
 W Z K M = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
 Z D M G = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
 Z. f. B. (N. F.) = Zeitschrift für Buddhismus (Neue Folge).

Einleitung.

1. Vorbemerkung.

Das Vratyabuch, Atharvaveda XV, hat die Ehre, das erste Buch dieser Sammlung zu sein, das in eine europäische Sprache übersetzt worden ist. Th. Aufrecht ist es gewesen, der dieses seltsame Dokument 1849/50 herausgab, übersetzte und mit einigen Anmerkungen versah¹⁾. Wir stehen im 8. Jahrzehnt seit dieser Veröffentlichung, der nur die Bemerkungen Webers über die Vratya (I. St. I, 33. 52) vorausgegangen waren, und immer wieder ist während dieser acht Jahrzehnte das Problem der Vratya in der Indologie aufgetaucht, ohne dass die Forscher zu einer übereinstimmenden und endgültigen Antwort gekommen wären. Selbst die wichtigsten Fragen über Herkunft, Wesen und Geschichte der Vratya mussten bis heute offen bleiben.

Der Grund dafür liegt einmal in den Texten selbst. Die einzelnen Textschichten, die sich auf etwa anderthalb Jahrtausende verteilen, scheinen unvereinbare Widersprüche zu trennen. Der Umfang der Texte ist, abgesehen vom XV. Buch im Av, verhältnismässig gering. Darunter sind viele bruchstückartige Sätze, kurze Bemerkungen von Kommentatoren und hie und da eine gelegentliche Erwähnung, so dass eine Zusammenschau schier unmöglich ist. Schon sprachlich sind die Texte vielfach schwer zu deuten, und das umfangreichste Dokument über den Vratya, Av XV, bietet ein so schwieriges exegetisches Problem, dass ein so gewiegter Kenner des Av wie Bloomfield sagen konnte: „The contents are too abstruse and too absurd for analysis“²⁾.

Doch scheint der Hauptgrund des bisherigen Fiaskos in der fragmentarischen Art der Bearbeitung des Problems zu liegen. Man

1) I. St. I, 121 ff. •Vgl. dazu Whitney-Lanman, Atharva-Veda, 769.

2) The Atharvaveda and Gopatha-Brāhmaṇa (G I A P), 94.

hat nie versucht, das gesamte Textmaterial gründlich philologisch durchzuarbeiten, unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu stellen und im Zusammenhang vergleichend zu deuten. Ferner hat man übersehen, dass die „Vratya“ im Laufe der anderthalb Jahrtausende, während derer unsere Texte sie erwähnen, eine tiefgehende Entwicklung durchgemacht haben, in der zwar der Grundcharakter, wenn auch nur verkümmert, bis zuletzt erkennbar bleibt, die Einzelzüge sich aber so verschieben, dass ein scheinbar ganz widerspruchsvolles Bild entsteht. Kurz gesagt heisst dies: man hat bei der Behandlung des Problems versäumt, die religionsgeschichtliche Methode mit der philologischen zu verbinden.

Als ich in meinem Buche „Die Anfänge der Yogapraxis im Alten Indien“³⁾ den Versuch wagte, das dunkle Buch Av XV zu deuten, war mir der ganze Umfang des Vratya-Problems noch keineswegs klar. Ohne mich viel um frühere Hypothesen zu kümmern (die Aufsätze von Charpentier z. B., die einen ganz wesentlichen Beitrag zur Lösung des Vratya-Problems bilden [vgl. unten S. 18 ff.], kannte ich damals noch gar nicht), suchte ich frischweg das Buch aus sich selbst zu verstehen, und zwar von dem Gesichtspunkt aus, der meine damalige Untersuchung beherrschte, die vor allem auch die ekstatischen Übungen und Erlebnisse im Rgveda und Atharvaveda zum Gegenstand hatte. Das Resultat war, dass ich den Vratya in Av XV als den Typ eines Wildekstatikers, „als die älteste Gestalt des Yogin, soweit sie sich in der Literatur nachweisen lässt“, fasste. Ich nannte diesen primitiven Yogin Krieger-ekstater, um damit anzudeuten, dass seine Heimat im ausserbrahmanischen Kulturkreis zu suchen sei, wo nicht der Brahmane, sondern der priesterliche Krieger die beherrschende „heilige Person“ war. Weiter suchte ich eine enge Verbindung des Vratya mit dem Samkhya-Yoga und hiedurch mit dem Buddhismus zu erweisen, ohne diese Linie damals im einzelnen verfolgen zu können⁴⁾. Dieser These hat Hillebrandt ausdrücklich zu-

3) Stuttgart 1922, 172 ff.

4) Vgl. a. a. O. 172 ff. bes. 181 ff.

gestimmt⁵⁾. Printz wirft in einer Besprechung meines Buches (O. L. Z. 26, 8 [Aug. 1923], 407) die berechnete Frage auf, wie ich diese Auffassung mit dem Ritual der Vratyastoma vereinbaren wolle, denn hier musste vor allem, wie ich schon bei der Deutung der Stellen fühlte, die Weber und Hillebrandt aus dem Pañcaviṃśa-Brahmaṇa beigebracht hatten⁶⁾, die Weiterarbeit an dem Problem einsetzen⁷⁾. Aber auch die Vratyastoma geben keine genügende Grundlage zur Lösung der verwickelten Frage. Es mussten alle, auch die unscheinbarsten Andeutungen und Hinweise in der Literatur aufgesucht und aus dem Zusammenhang erklärt werden, um das Vratya-Rätsel zu lösen. Die Ausbeute meiner Forschungen war viel reicher, als ich je nach dem seitherigen Stand des Problems erwarten konnte. Indem ich versucht habe, die aus meiner Kritik sich ergebenden Forderungen zu erfüllen, glaube ich, dass es mir gelungen ist, das Rätsel zu lösen, das die Indologie immer wieder beschäftigt hat.

Der Kernpunkt meiner ersten Erklärung der Gestalt des Vratya in Av XV hat sich mir durchaus als richtig herausgestellt, nur habe ich wohl damals das ekstatische Element überbetont⁸⁾.

5) Buddhas Leben und Lehre, Berlin 1925, 42.

6) Yogapraxis, 175 ff.

7) Wenn übrigens Printz im Blick auf die in meinem Buche beschriebenen Übungen und Erlebnisse fragt, was sie mit Mystik zu tun hätten (der Untertitel heisst: „Eine Untersuchung über die Wurzeln der indischen Mystik“), und dazu Schopenhauer zitiert: „Mysticismus, d. i. Bewusstseyn der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt“, so kommt mir diese Frage müßig vor angesichts gewisser in meinem Buche behandelten Erlebnisse, wie sie z. B. Rv I, 164 besungen werden: „Wo, teilzuhaben am Unsterblichen, Die Vögel schlummerlos dem Fest zujauchzen, Da ist der Fürst des Alls, der Welten Hüter, der Weise, in mich Tore eingegangen“ (Yogapraxis, 166). Und ist es nicht Mystik, wenn der Vratya in Av XV, 1 mit den höchsten göttlichen Mächten identifiziert, wenn sein Atem dem ganzen Universum gleichgesetzt wird, wenn er in die Sonne (die Gottheit ist!) eingeht und mit den Göttern einer Unsterblichkeit teilhaftig ist (Av XV, 15 ff.)?

8) Ich gebe heute O. Franke in seiner Kritik meines Buches (Theol. Lit. Z. 48, 8 [21. Apr. 1923], 170 f.) darin recht, dass ich dem Ekstatischen in der Behandlung des Problems, das ich mir gestellt hatte, zu viel Recht eingeräumt habe. Es war die erste Entdeckerfreude, die gern übers Ziel schießt. (Franke macht allerdings den umgekehrten Fehler und wird der

Nur zeigte sich, dass der Vratya in Av XV selbst schon das Resultat einer Entwicklung und Differenzierung innerhalb eines grossen Zusammenhanges war, der sich mir mehr und mehr zum gesamten Bereich der ausserbrahmanischen Religion Altindiens weitete.

So wurde aus einer beschränkten Monographie über den Vratya, wie ich sie ursprünglich geplant hatte, mehr und mehr eine Untersuchung über die ausserbrahmanische Religion Altindiens, der man bisher zu wenig Beachtung geschenkt hatte. Insofern ist das neue Buch zugleich die teilweise Einlösung eines Versprechens, daß ich einst im Vorwort zu meinem oben erwähnten Buche gegeben habe, wo ich eine Geschichte der indischen Mystik in Aussicht stellte⁹⁾, ohne mir allerdings damals über die Tragweite eines solchen Versprechens ganz im klaren zu sein. Seine Erfüllung beansprucht, wie ich heute nach jahre-

Bedeutung des ekstatischen Elementes in der vedischen und späteren indischen Religion nicht gerecht.) Seiner sonstigen Kritik meines Buches kann ich aber, abgesehen von ein paar Einzelheiten, keineswegs zustimmen. Die Tatsache, dass ich in jenem Buche z. B. eine Schwierigkeit des Vratya-Problems, nämlich was eine Purnsali (Hure) im Gefolge des Vratya zu tun habe, rein durch die vergleichende Methode ohne Textgrundlage zu lösen versucht habe (Yogapraxis, 175 f.), und diese Lösung nachträglich durch mir bei meinem Lösungsversuch noch unbekannte Texte wörtlich bestätigt worden ist (vgl. unten S. 37 ff.), beweist das Recht der vergleichenden Methode für die in Frage stehenden Sätze. Warum sollen denn auch primitive Zeremonien und Erlebnisse im alten Indien nicht mit solchen in Ozeanien oder Afrika verglichen werden dürfen? Darf man denn z. B. die Zauberei bei den Babyloniern und bei den christlichen Völkern nicht vergleichen mit der in Australien, weil sie „etwas ganz anderes ist“? Und wenn es in der vedischen Literatur z. B. vom Lehrer des einzuweihenden Schülers heisst, er gehe mit ihm schwanger und gebäre ihn dann wieder (Sat. Br. XI, 5, 4, 12), und aus Afrika einigermassen Ähnliches berichtet wird (vgl. Frazer, Totemism and Exogamy IV, 228), so sehe ich keinen Grund, warum man so auffallende Parallelen nicht sollte vergleichen dürfen. Sich hier gegen eine Vergleichung zu sperren, erinnert mich allzusehr an das Gehaben gewisser Theologen, die behaupten, man dürfe das Christentum nicht mit andern Religionen vergleichen. Wenn übrigens Fr. sagt, ich bekenne meine Abhängigkeit von Oldenberg, so ist das nicht richtig; ich sage: meine Arbeit verdanke O. viel (Yogapraxis, 4). Das ist nicht dasselbe.

9) Vgl. a. a. O. VI.

langer Vorarbeit weiss, Jahrzehnte eingehendster Einzeluntersuchungen, wenn Richtigeres über die Geschichte der indischen Mystik gesagt werden soll, als schon gesagt worden ist. Und in vielen entscheidenden Fragen kann Richtigeres gesagt werden; davon bin ich heute schon überzeugt.

Starke Anstösse zu meiner Arbeit über den Vratya verdanke ich der ausführlichen Kritik, die Winternitz meiner Hypothese über Av XV in einem längeren Aufsatz hat zuteil werden lassen¹⁰⁾. Anstösse, sage ich, denn diese Kritik ist weithin verfehlt, während Winternitzens eigene Aufstellungen da, wo er über eine blossе wörtliche Übersetzung hinauszukommen sucht, meistens wirklicher Begründung entbehren. Darüber wird weiter unten eingehend zu handeln sein.

2. Die seitherigen Lösungsversuche des Vratya-Problems und die Methode der Deutung.

a) Der Auftakt zur Problemstellung.

Der erste unter den europäischen Gelehrten, der auf das Problem der Vratya stiess, war A. Weber. An verschiedenen Stellen der Indischen Studien und in seiner Literaturgeschichte kommt er auf sie zu sprechen¹⁾.

Bis auf Weber war die in den jüngeren Ritualbüchern vorgetragene Anschauung, dass die Vratya wegen Unterlassung der brahmanischen Weihen aus der Kaste gefallene Auswürflinge seien, herrschend gewesen²⁾. Als Weber die Vratyastoma im Taṇḍya-Mahā-Brahmaṇa (XVII, 1—4) entdeckte, erkannte er sofort, dass die Vratya, die durch die in dem Texte beschriebenen Opfer in die brahmanische Gemeinschaft aufgenommen werden sollten, nicht in diese Kategorie gezwängt werden konnten³⁾. Er versuchte eine Deutung der schwierigen

10) Z. f. Buddhismus VI [N. F. III] 1 (1924/25), 48 ff.; vgl. Schlussheft 311 ff., von jetzt ab als „Winternitz, Aufsatz“ zitiert. (Der Aufsatz ist auch in einem Sonderheft erschienen, „Die Vratyas“, München 1925.)

1) Vgl. I. St. I, 32 ff.; 51 ff.; 445 ff. (veröffentlicht 1830). Indische Literaturgeschichte² (1. Aufl. 1832, 2. Aufl. 1875), 73 ff.; 85 f. 122—124.

2) Vgl. unten 3 a.

3) I. St. I, 32 ff.

Sätze, die von Art und Wesen der Vratya handeln, und kam zu dem Schluss, dass die Vratyastoma Zeremonien seien, „durch welche arische aber nicht brahmanisch lebende Inder in den brahmanischen Verband Eintritt gewinnen“⁴⁾.

Darin hat er unzweifelhaft sofort richtig gesehen, und man hätte die arische Herkunft jener vedischen Vratya nicht später in Frage stellen sollen. Freilich die Übersetzungsversuche Webers weisen manche fragwürdige Deutungen auf⁵⁾.

In den Ausführungen über die Vratyastoma in seiner Literaturgeschichte⁶⁾ ist Weber mit Beziehung auf die prakritische Sprache der Vratya schon zuversichtlicher: „Sie nennen aber Leichtgesprochenes: Schwerzusprechendes. Es bezieht sich letztere Angabe wohl auf prakritische Dialektverschiedenheiten“.

I. St. I, 51 ff. berichtet Weber über die wilde Verwünschungszeremonie *śyenaṁ* Laty. Śr. S. VIII, 5, welche von den Vratina vollzogen wird, und über die Fassung der Vratyastoma in Laty. VIII, 6. Aus der Nebeneinanderstellung von den Vratya, die das Vratya-Leben noch nicht aufgegeben haben, und brah-

4) Da diese Sätze in den verschiedenen Hypothesen immer wieder — und abwechselungsweise verschieden — gedeutet werden, setze ich sie hierher: *hinā vā ete hīyante ye vrātyāṃ pravāsanti na hi brahmacaryāṃ caranti na kṛṣiṃ na vanijyāṃ* (T. M. Br. XVII, 1, 2). *garagiro vā ete ye brahmādyāṃ janyam annam adanti aduruktavākyaṃ duruktam āhur adāṇyaṃ daṇḍena ghnantāś caranti adikṣitā dikṣitavācāṃ vadanti* (T. M. Br. XVII, 1, 9.).

5) So übersetzt er z. B. den Satz: *hinā vā* (er schreibt *hin āvā*) *ete hīyante ye vrātyāṃ pravāsanti*: „trübe nämlich geht es denen, die nomadisch leben“; *garagiro vā ete ye brahmādyāṃ janyam annam adanti*: „sie essen alle möglichen, auch verbotene, Speisen“; *aduruktavākyaṃ duruktam āhur*: „leichtverständliche Worte nennen sie schwerverständlich“; W. fügt hinzu: „bezieht sich dies etwa auf die schwierige Aussprache der Konsonantengruppen? Ließten sie etwa Assimilation, die zerebralen Laute und dgl. den prakritischen Sprachen eigene Gesetze?“; *adāṇyaṃ daṇḍena ghnantāś caranti*; „sie bestrafen Unschuldige“; *adikṣitā dikṣitavācāṃ vadanti*: „obwohl nicht brahmanisch geweiht, reden sie doch dieselbe Sprache mit den brahmanisch Geweihten“. In der Tat sind wohl fast alle diese Übersetzungen, die den Charakter der Vratya näher bestimmen sollen, an einem oder dem andern Punkte falsch. (Über die Erklärung der Sätze vgl. unten die Übersetzung der Stücke über die Vratyastoma aus T. M. Br. und die Bemerkungen dazu.)

6) 2. Aufl. 1876, 74.

mabandhur magadhadeśīyaḥ in Lāṭy. VIII, 6, 28, und aus den Erklärungen des Komm. folgert Weber die Gleichsetzung „der (verachteten) Magadha-Brahmanen mit den unverbesserlichen Vratya“, und glaubt sich zu dem Schluss berechtigt, dass damals in Magadha der Buddhismus mit seinen antibrahmanischen Tendenzen blühte, und dass dies die früheste Erwähnung desselben sei⁷⁾.

Diese These sucht er in seiner Literaturgeschichte⁸⁾, wo er ausführlicher auf die Verwünschungszeremonie śyena zu sprechen kommt, zu begründen. Er setzt dabei vrātina ohne weiteres mit vratya in eins und macht aufmerksam auf den, den Buddhisten und Vratina gemeinsamen, Lehrtitel arhat und auf die roten Gewänder der Vratina, mit denen er die gelbblichroten Kleider der Buddhisten und die roten Gewänder der Samkhya-bhikṣu im Laghujātaka des Varaha-Mihira vergleicht. Trotzdem verlegt er die Wohnsitze der Vratina-Vratya in die Gegenden westlich des brahmanischen Kulturlandes und fährt dann fort: „die völlige Gleichsetzung nun dieser westlichen unbrahmanischen Vratya, Vratina mit den östlichen unbrahmanischen, d. i. buddhistischen, Lehrern ergibt sich aus einer Zutat, die sich bei Lāṭyāyana . . . findet (folgt die oben erwähnte Stelle)“⁹⁾.

Die Behauptung, dass brahmabandhu magadhadeśīya einen buddhistischen Lehrer bedente, steht natürlich gänzlich unbewiesen. Der Name beweist bestenfalls, dass es damals in Magadha Personen heiligen Charakters gab, die von den orthodoxen Brahmanen nicht für voll genommen wurden und die eine enge Verwandtschaft mit den Vratya verband. Auch die Verlegung der Wohnsitze der Vratya und Vratina nach Westen, die Weber offenbar auf allgemeine Betrachtungen über die Literatur gründet, in der die Vratyastoma und der Śyena vor allem auftauchen, entbehrt des Beweises, wie überhaupt alle

7) I. St. I, 53.

8) 2. Aufl. 85 f.

9) Es geht aus W.s Ausführungen nicht mit genügender Deutlichkeit hervor, ob er die Vratya-Vratina für Buddhisten hielt, oder ob er die Gleichsetzung nur insofern annahm, als beide Vertreter eines den Brahmanen widerwärtigen Ketzertums waren, das wohl zwei ganz verschiedene Ausprägungen gehabt haben mochte. Wie konnte er sonst die Heimat der Vratya nach Westen verlegen?

Aussagen locker, mehr als Einfälle nebeneinandergereiht stehen und nur ein undeutliches Bild geben — und trotzdem hat Weber einige der im Vratya-Problem versteckten Fragen deutlich gesehen und richtig beantwortet: Ihre arische Herkunft, ihr Verhältnis zum Buddhismus, ihren Charakter als Vertreter primitiverer, religiös-zauberischer Praktiken. Wenn ferner Weber auf *yaudhaḥ* und *arhantaḥ* bei *vrātinaḥ* in *Laty. VIII, 5* hinweist und sagt: „die *yaudhaḥ* und die *arhantaḥ* sind die Vorgänger der *rājanyāḥ* und *brahmaṇāḥ*“¹⁰⁾, so hat er richtig erkannt, dass in den beiden Ausdrücken den brahmanischen Kasten ähnliche Bezeichnungen vorliegen, aber er macht den Fehler, die Yaudha und Arhat als zeitlich den brahmanischen Kasten vorausgehend statt als Parallelerscheinungen im ausserbrahmanischen Bereich zu fassen —, ein für den damaligen Stand der Forschung unschwer zu entschuldigender Irrtum.

Noch in einem weiteren Punkte hat Weber etwas Richtiges gesehen. I. St. I, 445 f. spricht er die Vermutung aus, dass der *Atharvaveda* ursprünglich der Veda der Vratya gewesen sein möchte. Diese kühne Hypothese, die dazu noch auf einer falschen Auslegung von *Manu XI, 33* beruht (vgl. a. a. O. 295), ist natürlich in der von Weber vorgetragenen Form hinfällig, und doch ist daran dies richtig, dass im *Av* manche den Vratya am nächsten zugehörige Dokumente bewahrt worden sind, abgesehen vom XV. Buch, dessen Verherrlichung des sonst überall als Ketzer behandelten Vratya in einer brahmanischen Liedersammlung bisher nicht genügend aufgefallen ist¹¹⁾.

Die Aufstellungen Webers inbetreff des Vratya-Problems sind also eher Fragen als Antworten, und doch zeigt es sich auch hier, dass den genialen Kopf selbst grobe Fehler im einzelnen in der Hauptsache nicht vom Weg der Erkenntnis abführen können. In einem Punkte hat sich allerdings Weber verhängnisvoll geirrt: dass er von vornherein die Vratya und Vratina als Stämme auffasste, und dieser Anfangsirrthum ist bis heute für die Lösung des Problems ein schweres Hindernis gewesen.

10) I. St. I, 52.

11) Zu den Vratyastücken im *Av* vgl. das Kap. über den Atithi Bd. II.

Bei der Besprechung der Śyena-Zeremonie sagt er (I. St. I, 51): „Es werden dabei die von Pāṇ. V, 3, 112 seq. erwähnten Stämme geschildert.“ Damit meint Weber die in Laty. VIII, 5 genannten Vratīna, die er ja mit den Vratya in eins setzt. Ähnlich drückt er sich später aus: „der allgemeine Namen, den Latyāyana (und dazu stimmt Pāṇini V, 2, 21) diesen Stämmen gibt, ist Vratīnās“. Zunächst besteht die uneingeschränkte Gleichsetzung der Vratya und Vratīna, so eng sie zusammengehören, nicht zu Recht. Dann aber hat Weber offensichtlich die beiden Pāṇini-Stellen missverstanden¹²⁾. In Pāṇ. V, 2, 21 ist nicht von Stämmen die Rede, sondern das Wort vrātīna wird einfach mit vrātena jīvati erklärt; und in Pāṇ. V, 3, 112 sind nicht Stammbezeichnungen gemeint, sondern es ist die Bildung von Namen der Führer von Genossenschaften (vrāta) gelehrt, wobei an den Eigennamen einer solchen Genossenschaft ein ya zur Bezeichnung des Führers angehängt wird, wie z. B. Kapotapakya von Kapotapāka.

Dieses Missverständnis Webers ist die einzige Grundlage für die Auffassung der Vratya als Stämme im ethnischen Sinn, und doch hat sie selbst noch Winternitz in seinem Aufsatz über die Vratya beherrscht. Manchen Fehlern ist eine fatale Wirksamkeit eigen! In einem Punkte hat Weber auch hier richtig gesehen, dass nämlich die von der Kāśika zu Pāṇ. V, 3, 113 genannten Namen mit den Vratya insofern zusammengehören, als dieses Wort von vrāta nicht getrennt werden darf; aber die Kapotapāka sind nicht Stämme im ethnischen Sinne, denn diese werden nie vrāta genannt¹³⁾.

Das Problem des Vratya hat offenbar die Indologen um Weber in jenen Jahren stark beschäftigt, und dies ist wohl mit der Grund gewesen für die oben erwähnte Herausgabe und versuchsweise Übersetzung des Vratya-Buches durch Aufrecht,

12) Vgl. unten 2 b u. c meine Erklärung der in Betracht kommenden Stellen in Pāṇ.

13) Aufrecht hat dieses Missverständnis weitergegeben I. St. I, 138: „Pāṇ. V, 3, 113 werden vom Scholiasten die Kapotapāka und Vṛihimata als Vrāta-Familien aufgeführt“. Aus diesem Satz ist deutlich, dass A. vrāta für eine Art Stammbezeichnung hielt; vrāta ist aber „Genossenschaft“ in ganz besonderem Sinne, wie unten gezeigt werden wird.

die er selbst als „jedes Kommentars entbehrend“ (der sich leider auch nicht gefunden hat), in vieler Beziehung für problematisch hielt¹⁴⁾. Aufrecht konnte allerdings zur Lösung des Problems nicht allzuviel beitragen, weil es ihm unmöglich war, die Kluft zwischen den Vratya der Vratyastoma und dem Ekavratya des Av, obwohl er deren Zusammengehörigkeit erkannte, zu überbrücken, was wohl nicht wundernehmen darf, da selbst noch Winternitz in seinem Aufsatz (1924) mit dem Vratya-Buch Av XV eigentlich nichts anzufangen weiss. Doch hat Aufrecht das Verdienst, abgesehen von der Herausgabe des Textes, der versuchsweisen Übersetzung und seinen Bemerkungen dazu, eine Anzahl Parallelstellen für den Vratya und seine Begleiter beigebracht zu haben. Aber er verstärkte die verhängnisvolle Wirkung des Fehlers von Weber, indem er dessen Vermutung, die Vratya seien Stämme gewesen, ungeprüft hinnahm, und diese Vermutung, die Weber noch vorsichtig vortrug, ohne Gründe beizubringen, zur bewiesenen Behauptung erhob: „nachdem durch die von Weber oben p. 33. 52. mitgeteilten Stellen es als eine unbezweifelbare Tatsache erscheint, dass die Vratya einen besonderen, den brahmanischen Indern in ihrer Sprache naheverwandten (adikṣita dikṣitavacaṃ vadanti) wild lebenden Volksstamm bildeten“¹⁵⁾.

Der hier gefasste Vorgang ist ein ganz interessantes Beispiel der Entstehung von Hypothesen und ihrer Entwicklung zu Behauptungen innerhalb eines wissenschaftlichen Problems unter dem Einfluss grosser Autoritäten.

Leider hat Aufrecht, ähnlich wie Weber, auf Grund einer falschen oder jedenfalls sehr fragwürdigen Übersetzung einen Irrtum in das Problem eingeführt, der nicht weniger verhängnisvoll gewirkt hat als der Webers. Er leitet vrātya — sicher mit Recht — von vrāta ab und ist auf die Erklärung des Patañjali von vrāta zu Paṇ. V, 2, 21 gestossen: nānājātiya aniyatavṛtaya utsedhajīvināḥ saṃgha vrātaḥ und übersetzt: „Massen, die verschiedenen Ursprungs sind, kein geregeltes Leben führen und von Raub sich erhalten“. Hätte er die Kaśikā zur Stelle ge-

14) A. a. O. 140 die schwierige Stelle Lied 17 hat er z. B. gar nicht übersetzt.

15) A. a. O. 138.

kannt, so hätte er erfahren, dass *utsedha*, das sonst „Anhöhe“ und nirgends „Raub“ bedeutet, hier als Körper (*śarīra*) erklärt wird¹⁶). Auf dieser irrtümlichen Übersetzung ruht, abgesehen von der Tatsache, dass der *Vrātya* in einem ganz späten Texte, im *Mahābhārata*, mit allerlei Gesindel zusammen genannt ist¹⁷), die unglückselige Räuberhypothese im *Vrātya*-Problem, die bis auf Winternitz ein zähes Leben gezeigt und viel dazu beigetragen hat, die Lösung des Rätsels zu erschweren. Auch dieses Beispiel wieder eine strenge Warnung gegen ungeprüftes Übernehmen von Feststellungen, die auf der Deutung von Grundtexten beruhen. Die Geschichte dieser Hypothese im *Vrātya*-Problem zeigt aber auch, wie eine von einer Autorität einmal aufgestellte These sich wie ein Schiefer sogar über die Augen derer legen kann, die selbst sehen wollen und bis zu den Grundlagen vordringen.

Wertvoll ist noch die Vermutung Aufrechts, dass das *Vrātya*-Buch eine allgemeine Verherrlichung des dem *Upanayana*, dem Eintritt in den Verband der *Ārya*, sich unterziehenden *Vrātya* sei (a. a. O. 139.). Diese Vermutung, die später Bloomfield ebenfalls vorgetragen hat, ist in dieser Form sicher falsch, aber sie enthält eine richtige Ahnung: die Gleichsetzung des *Vrātya* in *Av* XV mit dem *Brahmacārin* bedeutet, dass ihn Aufrecht als „heilige“ Person empfand. Und eben das ist er.

Während sich Zimmer die Aufstellungen seiner Vorgänger im grossen und ganzen zu eigen machte (ausserbrahmanische Arier in westlichen Wohnsitzen¹⁸), haben schon vor ihm die Verfasser des Petersburger Wörterbuches (Teil VI, 1502 f., veröffentlicht 1871) auf Grund ihrer für den damaligen Stand der Forschung ausserordentlichen Belesenheit (vgl. die s. v. angegebenen Belegstellen), offenbar ganz unbeeinflusst von Webers und Aufrechts Theorien den Charakter des *Vrātya* zu bestimmen versucht: „einer schweifenden Bande angehörig, Landstreicher; überhaupt ein Umher-schweifender; Mitglied einer Genossenschaft, welche ausserhalb

16) Über Recht oder Unrecht der Erklärung siehe unten 2 b u. c.

17) Vgl. unten 3 b.

18) *Altindisches Leben*, Berlin 1879, 216.

der brahmanischen Ordnung steht“. Damit war ein Charakteristikum des Vratya getroffen: er ist Wanderer (nicht Nomade). Aber auch der Irrtum Webers und Aufrechts ist mit dem Worte Bande, Genossenschaft vermieden; es war nicht mehr von „Stämmen“ die Rede. Auch mit Beziehung auf den Vratya in Av XV haben sie mit ihrem sicheren Instinkt für Indisches ein Richtiges gesehen: „den Preis des Vratya in Av XV betrachten wir als die Idealisierung des frommen Vaganten oder Bettlers“. Im Laufe der fortschreitenden Erschliessung der religiösen Welt Indiens musste sich ja jedem, der imstande war, in die Geisteshaltung Altindiens einigermaßen einzugehen, beim Lesen des XV. Buches im Av der Schluss aufdrängen, dass der hier gefeierte Vratya „heilige“ Person sei. Eine Ahnung davon hatte ja schon Aufrecht gehabt, als er diesen Vratya mit dem Brahmacarin identifizierte, aber wie er fehlgriff in dem Bereich, dem er den Vratya als heilige Person zuordnete, so die Verfasser des PW: der Wanderer in Av ist noch nicht der Parivrajaka der späteren Epoche, sondern eine ganz besondere Art Vorläufer von diesem, aber immerhin — heilige Person. Man hätte diese wichtige Erkenntnis der beiden grossen Forscher nicht wieder preisgeben sollen.

In einer längeren Abhandlung (veröffentl. J B R A S, vol. XIX [1897], 357 ff.) hat Rajaram Ramkrṣṇa, Bhāgavat sich mit den Vratyastoma, T. M. Br. XVII, 1—4 beschäftigt, um die Vratya nach ihrer Stammeszugehörigkeit und nach ihrem ganzen Charakter zu bestimmen. Er übersetzt das Wort hīṇa (T. M. Br. XVII, 1, 2) mit „depressed“ und leitet daraus ab, dass diese Vratya Nichtarier waren, während er das Wort garagir (T. M. Br. XVII, 1, 9) mit „degraded“ wiedergibt: diese Vratya hält er für aus der brahmanischen Gemeinde ausgestossene Arier. Die „depressed“ teilt er ein in zwei Klassen, die höhere und die niedere, und bezieht T. M. Br. XVII, 1, 14 auf die erstere, v. 15 auf die letztere; die Śhāvira oder Śamanīcāmeḍhra in T. M. Br. XVII, 4 sind solche Arier, die unter den nichtarischen Vratya wohnten und dort mit den flotten Weibern dieser Stämme des Guten etwas zu viel taten, weshalb sie nach Jahren mit zerrütteter Gesundheit zu ihren frömmeren Brüdern heimkehrten

und wieder reuig in die orthodoxe Gemeinschaft Eingang fanden; also eine exegetische Unmöglichkeit um die andere. Hier ist wirklich nicht die 'echte konstruktive Phantasie am Werke sondern „sheer fancy“. Auch seine zusammenhängenderen Übersetzungsversuche sind voll willkürlicher Deutungen. So entnimmt er z. B. dem Satz Laty. VIII, 6, 8 die Schilderung: „... upper classes, which at times, with its masses, made attempts to overwhelm the followers of the Vedas“, gegen die dann die Veda-gläubigen Arier eine geschlossene Front bildeten, weshalb die Vratya mit Schanden das Feld räumen mussten. Aber schliesslich wurden sie doch durch Bekehrung in die brahmanische Gemeinschaft aufgenommen und kamen damit unter den Einfluss der heiligen Veden. Seine Schilderung ist insofern äusserst interessant, als er damit dem heutigen Hinduismus in seiner von ihm angenommenen Verstarrung das Bild einer lebendigen, sehr aktiven Religiosität vorhalten will: „Such a glowing picture cannot be drawn of the Brahmanism of to-day“ Doch hat diese seine Tacitus-Manier seine wissenschaftliche Methode nicht unbedingt günstig beeinflusst. Immerhin muss ihm das Verdienst zugestanden werden, das Problem in einen grössen Zusammenhang gebracht zu haben. Und wenn er schliesslich im letzten Abschnitte seines Aufsatzes auf die Vorschriften der Grhya-Sūtra betreffs der ungeweihten Angehörigen der arischen Kasten zu sprechen kommt und diese mit den Vratyastoma zu kombinieren versucht, so rollt er hier eine neue Frage auf, die nämlich, wie es kommt, dass gewisse Kommentatoren (z. B. zu Kāty. XXII, 4, 1) die Vratya als patitasāvitrika bezeichnen, denn hier hatte seit Weber eine Lücke geklafft. Rājārām hat auch ganz richtig gesehen, dass diese ungeweihten Abkömmlinge der drei arischen Kasten darum Vratya genannt wurden, weil sie wie jene alten Vratya nicht wiedergeboren waren, weil also der Vratya einst der Nicht-Wiedergeborene war. So kommt er zu einer dreifachen Bedeutung des Wortes vrātya: 1. (die ursprüngliche Bedeutung) „barbarischer oder nicht-arischer Volksangehöriger; 2. Arier der brahmanischen Gemeinschaft, der unter diesen Leuten lebte und mit ihnen Umgang pflog; 3. Arier, der die brahmanischen Vorschriften nicht befolgte. Hier ist zwar Rich-

tiges und Falsches gemischt, aber es war doch der Versuch gemacht, die verschiedenen Textschichten einheitlich zu deuten.

Interessant ist dann noch die Bemerkung, mit der er seinen Aufsatz schliesst: „Curiously enough the word *vrātya* is still preserved in the sense of ,naughty, anmanageable, playing pranks' in the everyday language of the Marāṭhā people.“ (Damit ist zu vergleichen Molesworths Dictionary s. v. *vrātya*: 1. An adult Brāhman of whom the investiture with the sacred thread has never been solemnized. 2. Popularly. A vile, mischievous, troublesome, hateful, pestilent child.) Auf alle Aufstellungen Rajārāms einzugehen und sie im einzelnen zu kritisieren, verlohnt sich nicht; dazu ist alles zu unbegründet phantasievoll. Ich beschränke mich darauf, noch seine Übersetzung der wichtigen Sätze T. M. Br. XVII, 1, 9 anzuführen (die Kritik wird in meiner eigenen Übersetzung später gegeben): „Those are called *garagir* (swallowers of poison), who eat the food to be eaten by Brahmanas, who, though not abused, complain of being abused, who punish those not deserving punishment, who, though not initiated, speak the language of the initiated“¹⁹⁾.

Hillebrandt hat das Verdienst, losgelöst von allen Theorien, zum erstenmal seit Weber und Aufrecht ausführlichere, auf gründlicher philologischer Forschung ruhende, streng sachliche

19) Die Bemerkungen von Griffith zum *Vrātya*-problem in seiner Übersetzung des *Av* zeigen Hilflosigkeit. In der Einleitung zum I. Bande (p. VII, veröff. 1875) nimmt er die Ansicht des PW auf: „the glorification of the *Vrātya* or religious wandering mendicant“, widerruft aber diese Ansicht in seinen Bemerkungen zur Übersetzung des XV. Buches (vol. II, 199, veröff. 1896): „In my Preface, p. VII, I have followed von Roth, in taking the *Vrātya* to be the religious wandering mendicant, regarded as a being of peculiar sanctity. But this explanation of the word is of later origin than the compilation of the Songs of the Atharvans, and, as far as regards this Book, must be abandoned“.

Gr. hat nicht gemerkt, „dass diese Erklärung des Wortes“ allerdings sehr „späten Ursprungs“ ist und B. R. selbsteigen angehört! Warum er sie verwirft, sagt er nicht. Jedenfalls hat er sich um das Problem nicht bemüht. Doch hat Griffith wenigstens dieses eine Verdienst, dass er auf die wichtige Parallelstelle zu *Av* XV, 11—13 in *Āp. Dh.* S. II, 3, 7, die zum Verständnis des *Vrātya* als *atithi* wichtig ist, hinweist. Vielleicht hat ihn diese Parallelstelle zur Aufgabe der Hypothese des PW bewogen.

Angaben über die Vratya gemacht zu haben, soweit sie aus der Beschreibung der Vratyastoma erschlossen werden konnten²⁰⁾. Seine Angaben geben ein anschauliches Bild vom Aufzug der Vratya bei dem Bekehrungsoffer, Hinweise auf ihre Gliederung in Klassen und auf die Art ihres Treibens. Eine Betrachtung der Probleme gibt Hillebrandt aber in diesem, das Ritual behandelnden Buche nicht, vor allem geht er auch auf Av XV nicht ein. Doch ist sein Beitrag zum Problem durch die sachlichen Angaben wesentlich, und er gibt durch den Hinweis auf Laty. VIII, 6, 9 eine weitere Grundlage für die Annahme Webers, dass die Vratya mit den Ländern östlich des brahmanischen Kulturlandes, also mit Magadha usw., in Verbindung zu bringen seien. Auch lässt er die Bezeichnung der Vratya als Stämme ohne weitere Bemerkung fallen (er redet von „Angehörigen unbrahmanischer Stämme“), was die Lösung mancher strittigen Fragen hätte erleichtern können, wenn nicht die alten Theorien ein zu zähes Leben gehabt hätten.

Ich darf hier gleich die kurze Charakterisierung der Vratya anführen, die Hopkins in seiner verdienstvollen Analyse des Pañcavimśa Brāhm. nach der Beschreibung der Vratyastoma XVII, 1–4 gibt²¹⁾. Die Aufstellungen Hopkins sind so zuversichtlich in ihrem Ausdruck, dass der uneingeweihte Leser nicht ahnt, welche Fragezeichen in der Tat hinter der philologischen Deutung so mancher

20) Ritualliteratur (G I A P), Strassburg 1897, 1397 f.

21) Transact. of the Connecticut Acad. Arts and Sc. 15 (1909), 31 f. Da die Darstellung Hopkins kurz ist, und seine Behauptungen ausgiebige Einzelantworten erheischende Fragen verbergen, die ich unten in meiner eigenen Übersetzung der Texte und deren Erklärung geben will, setze ich den ganzen Abschnitt ungekürzt hierher: „One of the indications of the date of this Brāhmaṇa was long ago noticed by Weber, who called attention to the free intercourse with the original settlers 16. 6. 7, and to the host of still unbrahmanized „outlaws“, vagrants, who wander about in a sort of gypsy wagon covered with boards. They have their own cult, are satisfied with their own jargon, scorn the priests and injure those, who should be inviolate. Though they have a sacrificer, Dyutāna Māruta, they are really „poison eaters“, thieves, takers of priests' food. They wear blackish clothes with red borders and corded edges, goatskins, silver ornaments, turbans (but so 16. 6. 13 do the Brahmanized people, as also sandals) and carry jyāhroḍa (said to be „bows without arrows“).“

Sätze stehen, auf denen seine Behauptungen ruhen. Hillebrandt z. B. hatte dieselben Sätze z. T. ganz anders übersetzt, wieder anders Weber. Interessant ist die Auffassung des merkwürdigen Wagens der Vrätya als eine Art Zigeunerwagen. Es wäre wertvoll zu wissen, ob Hopkin bei diesem Vergleich an einen tatsächlichen Zusammenhang der Vrätya mit den Zigeunern gedacht hat, der nach meiner Überzeugung in der Tat besteht²²⁾. Die ausdrückliche Betonung eines eigenen Kultes der Vrätya und die Erwähnung des Dyutāna Māruta, der T. M. Br. XVII, 1, 7 als ihr Gṛhapati erwähnt wird, führt eine neue Frage ein: die Frage nach den religiösen Bräuchen der Vrätya.

Wenn er sie Diebe nennt, was auf die Räuberhypothese von Aufrecht zurückweist, so beruht auch diese Fassung auf der irrtümlichen Übersetzung jenes Abschnittes im T. M. Br. XVII, 1, 9, der allerdings jeder Erklärung zu spotten scheint, weshalb fast jeder Forscher ihn wieder anders deutet²³⁾. Hopkins hätte wohl die Frage aufwerfen müssen, wie ein Dieb in einem heiligen Buch Altindiens zum höchsten Prinzip wird, wenn er Av XV bei seinen Aufstellungen mit in Betracht gezogen hätte.

Bloomfield war es, der in seinem Buche: *The Atharvaveda and Gopatha-Brahmaṇa* (G I A P, 1909)²⁴⁾ das Vrätjabuch Av XV wenigstens in seinem Grundcharakter zu verstehen suchte trotz seines oben angeführten, so resignierten Gesamturteils über den Inhalt dieses Buches. Er verweist auf Cūlikā Up. 11, wo der Vrätya in der Liste der mystischen Mächte, die im Av besungen sind, zwischen dem Brahmacarin und dem Skambha steht. Damit ist das Buch eingeordnet in den Bereich, zu dem es gehört. Wenn Bloomfield dann allerdings weiterfährt und sagt: „There can be no doubt, that the theme is in reality Brahma“, so hat er sich von der Cūl. Up. irreführen lassen, kommt doch das Wort brahman nur einmal im ganzen Buche vor, nämlich in der grossen Liste der kosmischen Mächte, zu denen der Ur-Vrätya

22) Ich hatte das Wort gypsy bei Hopkins ganz unbeachtet gelassen, bis mir fast am Ende meiner Untersuchungen der Zusammenhang von Vrätya und Zigeuner zur Gewissheit wurde.

23) Vgl. zu diesen Fragen unten meine Übersetzung und ihre Begründung.

24) S. 94.

bei seiner Evolution bis hinab zum Ekavrātya sich entfaltet. Bloomfield meint, der Vrātya in Av XV (den auch er dem Vrātina gleichsetzt), sei eine Art von Brahmacārin oder wenigstens ein Mensch, der zur brahmanischen Gemeinschaft aus einem arischen, aber nichtbrahmanischen Stamme bekehrt werde. Er verweist auf die Vrātyastoma und hat gesehen, dass die mit diesen Opfern sich bekehrenden Vrātya Brahmanen wurden — eine für das Problem äusserst wichtige Feststellung. Die Erklärung der Deifikation des Vrātya glaubt er in der Eigenschaft des bekehrten Vrātya als Brahmacārin, der in Av XI, 5 ebenfalls vergöttlicht werde, suchen zu dürfen: „The vrātya having become holy through his acquired brahmacaryam is emphatically the representative of brahma; like the brahmacārin he is apotheosized“²⁵⁾. Diese Hypothese ist darum nicht haltbar, weil im ganzen Buche nirgends von brahmacaryam die Rede ist, vor allem aber, weil der Vrātya in Av XV auf den dem unbekehrten Vrātya eigentümlichen Wanderungen begriffen ist. Av XI, 5 ist zwar im Grundcharakter Av XV gleich: beide sind Verherrlichungen „heiliger“ Personen, doch gehören diese Personen zwei ganz verschiedenen Welten an²⁶⁾. Daran ändert auch die Angabe der Anukramaṇī nichts, dass die „Gottheit“ des Buches adhyātmakam sei²⁷⁾, denn dass die Anukramaṇī überall Ātman oder Brahman sehen musste, ist klar. Aber dies eine ist bedeutsam an Bloomfields Hypothese: er suchte einen zureichenden Grund für die Vergöttlichung des von den Brahmanen sonst als Ketzer verachteten Vrātya, eine Anregung zur Lösung des Problems, die leider ohne Wirkung blieb. Auch dass Bloomfield auf die beherrschende Stellung des Rudra und seiner Erscheinungsformen hinweist, war ein wichtiger Fingerzeig, der ihn allerdings vor seiner Hypothese vom Vrātya als Brahmacārin hätte stutzig machen sollen, denn das brahmacaryam hatte mit Rudra nichts zu tun. Immerhin, mit dem Hinweis auf Rudra-Śiva war der Bereich angedeutet, in dem die religiöse Heimat des Vrātya zu suchen war.

25) A. a. O. 94.

26) Vgl. unten Bd. II das Kap.: „Heilige“ Personen.

27) Whitney-Lagman, Atharvav. 773.

Lanman hat in seinen Notizen zur Übersetzung des XV. Buches im Av²⁸⁾ eine Reihe von Parallelstellen (die z. T. im P W noch fehlen) mit kurzen Bemerkungen gegeben, sowie auf die bis dahin vorhandenen Versuche mit Beziehung auf das Vrātyaproblem hingewiesen. Er nimmt zwar keine Stellung zu den strittigen Fragen, hat aber erkannt, dass das Vrātyabuch des Av ein wichtiges Dokument zur Lösung des Problems ist, das man nicht einfach beiseite schieben darf: „In spite of its puerility and surface-obscurity, the book is not unworthy of a searching investigation“²⁹⁾. Dieser Satz war geeignet, dem die Forschung entmutigenden Urteil Bloomfields über das Buch entgegenzuwirken. Wenn er aber den Charakter des Buches mit dem Wort „puerility“ zu treffen meint, so hat ihn der seltsame Stil irregeführt. Das Buch ist von tiefstem Ernste durchdrungen; und die Oberflächen-Dunkelheit deckt eine eben erwachende Mystik, wie unten zu zeigen sein wird.

b) Umfassendere Lösungsversuche und neuere Beiträge zum Problem.

Jarl Charpentier ist der erste gewesen, der den Versuch unternommen hat, das gesamte, bis dahin bekannte Material über die Vrātya, einschliesslich Av XV, zu deuten. In einem Aufsatz über Rudra-Śiva (W Z K M XXIII [1909], 151 ff.) streift er das Vrātyaproblem kurz³⁰⁾. * Er sieht die Schwierigkeit, die darin liegt, dass das Wort vrātya als Bezeichnung dient für Ketzer und allerlei Gesindel und für die „Gottheit“ in Av XV; dass es ferner angewandt wird auf die wilden Stämme im Vin-dhya, die Bhilla, Pulinda, Śabara, die er für ursprünglich vorarische, autochthone Stämme hält, sowie auf die hochgebildete Herrscher- und Adelsklasse im östlichen Indien, z. B. die Licchavi. Die Lösung dieses Rätsels liegt nach ihm darin, dass alle diese Leute einfach Śiva-Verehrer waren, und die Vrātya-Hymnen

28) Whitney-Lanman, Harvard Or. Ser. vol. VIII, 769 ff. (veröffentlicht 1905).

29) A. a. O. 770.

30) A. a. O. 155 f.

im Av sind „eine kleine Psalmensammlung der Śiva-Verehrer“. Av XV ist ein Lobpreis des Gottes Rudra-Śiva und seines Abbildes, des irdischen Vratya, in dem er mit PW den frommen Bettelmönch sehen will³¹⁾.

Diese Thesen hat er dann in einer späteren Abhandlung über die Vratya (W Z K M XXV [1911], 355 ff.) schärfer zu fassen und näher zu begründen versucht. Er übersetzt in dieser Abhandlung den Abschnitt aus Katyāyana über die Vratyastoma (Katy. Śr. S. XXII, 4, 1–28) und versucht eine neue Übersetzung von Av XV³²⁾. Er definiert den „frommen Bettelmönch“, den Av XV nach PW besinge, nun genauer „als eine besondere Abart von ihm, den Vorläufer des śivaitischen Heiligen der späteren Zeit, des śivaitischen Asketen“³³⁾.

Damit war nun in der Tat wenigstens für Av XV ein Leitgedanke aufgestellt, der in eine gewisse Richtung wies: nicht nur war der Gegenstand von Av XV ganz allgemein als „heilige“ Person und ihre Deifikation erkannt wie von Aufrecht, Bloomfield und PW, sondern es war zum erstenmal der Versuch gemacht, den religionsgeschichtlichen Charakter dieser heiligen Person näher zu bestimmen. Und daß Charpentier sie mit dem Rudra-Śiva-Kultus verband, war zweifellos richtig. Dass sich die These Charpentiers nicht durchsetzen konnte, lag, neben äußerst gewagten und unbegründeten Hypothesen im einzelnen, daran, dass er selbst keine klare Auffassung von der Reichweite seines aus dem XV. Buche des Av gewonnenen Begriffes von vrātya besass. Dies zeigt schon seine unsichere

31) „Die Hymnensammlung enthält offenbar sowohl die Verehrung des grossen Urtyps aller Vratya, des furchtbaren Gottes Rudra-Śiva, als auch Preislieder über den menschlichen Vratya, worin BR. VI, 1503 ganz richtig den frommen Bettelmönch sehen“.

32) Die Übersetzung enthält allerlei Fehler, auf die ich bei meiner Bearbeitung der Texte z. T. eingehen werde, und seine Anordnung des Textes von Av XV birgt sehr gewagte und meines Erachtens schiefe Hypothesen. Auch glaube ich, dass die Annahme, der Gr̥hapati der Vratya bei den Vratyastoma habe den Rudra-Śiva und seine Gefolgsleute die Begleiter des Rudra dargestellt (a. a. O. 371), falsch, mindestens fraglich ist.

33) A. a. O. 356; 376; vgl. 374.

Phraseologie: er redet von den Vratya als einer „Sekte“, als einem „Verband von Religionsgenossen“, als „Stämmen“, als „Adelsfamilien“. Dies sind doch schwer zusammenzureimende Inhalte einer und derselben Bezeichnung. Und wie kommen die Vratya unter das Lumpengesindel des Mahabh. und unter die Mischkasten des Manu? Vollends: Wenn vrātya von vrāta abzuleiten ist, wie doch wohl Charpentier mit PW annimmt, da er die Hypothese vom wandernden Bettler für Av XV aufgreift, den er als śivaitischen Asketen oder den „Vorläufer des śivaitischen Heiligen der späteren Zeit“ näher bestimmt, was hat dies z. B. mit den Licchavi zu tun, die man sich doch nicht in ihrer Gesamtheit als śivaitische Asketen vorstellen kann? Wenn er aber entgegen wollte, dass die gemeinsame Bezeichnung vrātya auf diese verschiedenen Personen und Gemeinschaften angewendet worden sei, weil sie alle Rudra-Śiva-Verehrer gewesen seien, so müsste er deutlich machen, was das Wort vrātya mit dem Rudra-Śiva-Kultus zu tun hat. So richtig der Grundgedanke der Hypothesen von Charpentier nach meiner Ansicht ist, so unsicher ist das Gebilde seiner Thesen als Ganzes. Er hat das grosse Verdienst, das Problem der Lösung einen Schritt näher gebracht zu haben, indem er den Charakter des vrātya im Av als „heilige“ Person ganz bestimmten Charakters betonte und die Vratya endgültig im Bereich der Rudra-Śiva-Religion lokalisierte, aber er verwirrt durch seine gewagten Hypothesen im einzelnen und durch seine eigene Unsicherheit, deren er sich nicht klar bewusst ist, das Problem aufs neue, so dass sein umfassend angelegter Versuch nur den Widerspruch der Gelehrten herausforderte, ohne dass die darin enthaltenen Anstösse ihre Wirkung getan hätten³⁴).

Im Vedic Index (vol. II, 342 ff., veröff. 1912) geben Macdonell-Keith eine kurze, aber gute Zusammenfassung dessen, was nach ihrer Auffassung an gesicherten oder wahrscheinlichen Daten

34) Die ganz ablehnende Kritik der Abhandlung durch Keith (J R A S 1913, 155 ff.) zeigt, wie die Fehler Charpentiers die Forscher zum Widerspruch herausforderten, ohne dass seine richtigen Erkenntnisse sich Geltung verschaffen konnten. Ich habe allerdings den Eindruck, dass Keith die Thesen Charpentiers nicht ernsthaft genug geprüft und um offensichtlicher Schwächen der Abhandlung willen das Kind mit dem Bad ausgeschüttet hat.

bis dahin von ihren Vorgängern erarbeitet worden war³⁵⁾, mit gelegentlicher Kritik und einer Reihe eigener Bemerkungen. Sie nehmen die Zugehörigkeit der Vratya zur arischen Rasse auf Grund von Webers und Aufrechts Deutung der oben zitierten Sätze an; wegen ihres vermeintlichen nomadischen Lebens, das die Verfasser aus dem Wort vrāta ableiten wollen (was unmöglich ist, da vrāta nie eine Nomadenhorde bezeichnet, vgl. unten die Erklärung des Wortes), möchten sie die Wohnsitze der Vratya nach dem Westen, jenseits der Sarasvatī verlegen (wie auch Zimmer, vgl. oben S. 11), bemerken aber, dass die Vratya wegen ihrer Verbindung mit dem Magadha ebensowohl im Osten gewesen sein könnten. Sie halten Bloomfields Ansicht über den Vratya in Av XV (brahmācārin) für wahrscheinlich und verwerfen die Ansicht von PW, weil aus den Texten hervorgehe, dass die Vratya der Vratyastoma und der Vratya in Av XV identisch seien, während PW sie trenne³⁶⁾ (wobei stillschweigend der Schluss vorauszusetzen ist, dass die Vratya in den Stoma nicht als heilige Bettler aufgefasst werden können — was richtig ist). Ihr Hinweis auf die vier Arten von Vratya hätte zu einer Weiterführung des Problems führen können, wenn sie sich nicht an die unbegründeten Aufstellungen von Rājaram Rāmkrṣṇa Bhāgavat³⁷⁾, dessen haltloseste Theorien sie zwar verwerfen, angelehnt hätten. So gibt der Artikel zwar eine brauchbare Übersicht, bietet aber wegen seines „vornehmlich eklektischen statt streng kritischen Charakters keinen wesentlichen Beitrag zur Lösung des Problems. Wir sind so im Grunde 1912 nicht viel weiter als 1850, obwohl manche Einzelheiten seither hinzugekommen und richtige Erkenntnisse, wenn auch nur ahnungsweise, aufgetaucht waren. Weil sie nicht genügend geklärt und begründet werden konnten, wurden sie immer wieder vom Zweifel verdunkelt.

35) Bei der Stellung von Keith zu der Abhandlung Charpentiers ist es begreiflich, dass der Vedic Index von ihr keine Notiz nahm.

36) Dies scheint mir ein Missverständnis von Macd.-K.; im Wörterbuch ist keine sichere Andeutung, dass die Verfasser die beiden Gestalten getrennt wissen wollten; sie lassen die Kluft einfach stillschweigend offen!

37) Vgl. oben S. 12 ff.

K. Chaṭṭopadhyāya hat sich neuerdings in zwei Aufsätzen mit dem Problem der Vrātya beschäftigt³⁸). Im ersten Aufsatz spricht er die Vermutung aus, dass die zwischen 2000 und 1500 v. Chr. in Kleinasien eingewanderten Arier in Verbindung zu bringen seien mit den Vrātya. Ich bin aber mit Winternitz der Ansicht, dass diese These nicht begründet werden kann. Die Beweisführung Chaṭṭopadhyāyas ist nicht stichhaltig. Denn daraus, dass die Vrātya erst im T. M. Br. und im Av erwähnt werden, darf man doch nicht schliessen, dass sie erst zur Zeit der Entstehung dieser Bücher in Indien eingewandert sind. Sie können doch Jahrhunderte oder mehr an der Peripherie des brahmanischen Kulturzentrums gesessen haben, ohne dass die Träger dieser Kultur von ihnen Notiz zu nehmen Anlass hatten. Erst als die brahmanische Kultur anfang, ganz Nordindien zu erfassen, kamen auch die Vrātya in ihre Reichweite. Auch die im Av aufbewahrten Zaubersprüche finden sich nicht im Rv, und doch müssen sie in ihrer primitiven Form, wie ein Vergleich zeigt, mit den ältesten Einwanderern in Indien eingezogen sein. Und wenn er daraus, dass Vaj. S. XXX, 8 der Vrātya den Gandharven und Apsaras geweiht ist, ableiten will, dass sie aus dem Norden kamen³⁹), so ist dies mehr als zweifelhaft; allerhöchstens könnte man daraus schliessen, dass sie im Norden sassen. Wann und von woher sie dorthin gekommen sind, bleibt unausgemacht. Sein dritter Grund aber, dass die in Kleinasien einwandernden Arier mit den Vrātya der vedischen Literatur zusammenhängen, weil sie nach seiner Erklärung von T. M. Br. XVII, 1, 9 „a fierce character“ hatten und „religious (or

38) The Boghazkoy inscriptions and their value for Vedic chronology, Calcutta Review, May 1924, 287 ff., und Dionysus in Megasthenes: Who was He? Reprints fr. the Rep. III. Or. Conf. Madras, 1925, 261 ff. Den Hinweis auf diese Aufsätze verdanke ich Prof. Winternitz (vgl. Aufs. Nachtr. 311), der sie mir freundlichst zusandte. Ich möchte diese Aufsätze, obwohl sie chronologisch nach den noch zu behandelnden Lösungsversuchen fallen, hier behandeln, weil sie nur Teillösungen für das Vrātyaproblem bieten, nicht das Gesamtproblem anfassen wollen. Mein Manuskript war übrigens fast abgeschlossen, als ich diese Aufsätze in die Hände bekam.

39) Vgl. Calc. Rev. 288 ff.

magical?) propensities“ besaßen⁴⁰⁾, und die in Kleinasien einbrechenden Arier „probably not very peaceful peoples and certainly particular about the gods“ waren, erledigt sich von selber. Auch ist die These seines 2. Aufsatzes, dass die *daiva vrātyaḥ* in T. M. Br. XXIV, 18 zwar die vergöttlichten Vorfahren der in den vedischen Texten vorkommenden *Vrātya* seien (worin er gewiss recht hat), aber zu den vor-*ṛgvedischen* Eroberern Indiens gehört hätten, während die in den Texten genannten *Vrātya* erst nach der *ṛgvedischen* Epoche eingewandert wären, ohne Begründung. Denn erstens wird in allen Texten, in denen die vergöttlichten *Vrātya* auftreten, der Zusammenhang der vergöttlichten und der irdischen *Vrātya* so sehr betont, dass im Text gar kein Unterschied zwischen beiden Klassen gemacht wird; und zweitens: welche Partei hätte die uralten Einwanderer als *Vrātya* vergöttlicht, da die von diesen Einwanderern sich ableitenden brahmanischen Inder die *Vrātya* als Ketzer ansahen, und die nach *Chāṭṭopādhyāya*s Hypothese spät angekommenen irdischen *Vrātya* durch Jahrtausende von jenen ersten getrennt gewesen wären und zudem nicht den orthodoxen vedischen Glauben der Nachfahren jener frühesten, vorgeblichen *Vrātya* bekannten⁴¹⁾? Darin, glaube ich nun allerdings, hat *Chāṭṭopādhyāya* recht, dass die *daiva vrātyaḥ* in der Tat die vergöttlichten Vorfahren der vedischen *Vrātya* sind und zu den frühen arischen Einwanderern gehört haben, ja, ich glaube sogar, die *Vrātya* sind die frühesten arischen Einwanderer in Indien gewesen, deren Spuren wir nachweisen können⁴²⁾.

Auch sonst hat *Chāṭṭopādhyāya* Richtiges gesehen, so z. B. wenn er behauptet, der *Vrātya* in Av XV sei nicht der mit den *Vrātyastoma* Bekehrte, sondern einer, der noch in seinem *Vrātyaleben* steht⁴³⁾, wenn er auch übersehen hat, dass dieser *Vrātya* die alte Ausrüstung nicht mehr in Wirklichkeit, sondern nur noch in mystischer Entsprechung besitzt.

Ebenso konnte er als Inder nicht übersehen, dass die *Vrātya*

40) Calc. Rev. 290

41) Vgl. Report 265 f.

42) Vgl. darüber unten.

43) Calc. Rev. 290.

„a particular sacred character in the eyes of those Indians, who are responsible for the Atharva Veda,“ besaßen, und dass dieser Charakter beruhe auf den „magical (or yogie?) . . . probably mystic powers“⁴⁴⁾ — keine andere Person könnte in Indien vergöttlicht werden! Seine nähere Bestimmung des Charakters und Treibens der Vrātya ist allerdings fast durchweg unrichtig. Er macht aus ihnen unbotmässige, aggressive und trotzdem religiös anmassende Kerle, die schon bei einem Schatten von Beleidigung losgehen und sich kein Gewissen machen, die Armen zu unterdrücken oder zu berauben (Calc. Rev. 289f.). Diese Schilderung gründet er auf eine Erklärung der schwierigen Sätze T. M. Br. XVII, 1, 2. 9, die mehr als fraglich ist⁴⁵⁾. Was er also zur Lösung des Problems beibringt, ist wesentlich das, was Charpentier und ich schon gesehen hatten, ja was schliesslich schon in gewissem Sinne in PW enthalten war, und da er offenbar weder Charpentiers noch meine These über den heiligen Charakter der Vrātya in Av XV kannte, ist seine Untersuchung immerhin eine Stütze für sie. Was aber auch ihr vor allem fehlt, ist die energische Fragestellung hinsichtlich des Charakters der Vrātya, der doch auch bei seiner Darstellung in die unvereinbaren Gegensätze: „wilder, rauf- und raublustiger Bösewicht und vergöttlichte Person, kosmisches Prinzip“ auseinandergerissen ist. Auch bei ihm fehlt es an der folgerichtigen

44) Calc. Rev. 290f.

45) garagiraḥ lässt er unübersetzt; brahmādyam janyam annam adanti erklärt er: „they felt no scruples in snatching away the wealth of Brahmins and women“, indem er janyam von jani ableitet; adadyam dadyena ghnantaś caranti deutet er auf „similar rowdyism“, aduruktavākyam duruktam āhur gibt er wieder mit: they say (i. e. consider) what is not a term of reproach to be a sling (directed against them) — that is, they take offence at shadows“; dabei nimmt er durukta auf Grund von Mantra Brāhmaṇa I, 6, 27 (= Pāraskara Gr. Ś. II, 2, 8) als Synonym für nindā; dies ist aber sicher falsch, denn in der angegebenen Stelle soll der als Gottheit angeredete Gürtel, der dem Jüngling beim Upanayana umgelegt wird, von „böser Rede“, d. h. „von Zoten usw., wie sie ungeweihte Fligel führen“, abhalten (duruktāt paribādh-amāna); adikṣitā dikṣitavācam vadanti heisst: „they gave themselves religious airs“; aus vrātyām pravāsanti (v. 2) entnimmt er, dass sie Nomaden waren. Wir sehen also, wie verschieden diese dunklen Sätze immer wieder gedeutet werden. Vgl. dazu oben S. 6 ff.

Methode, von streng erfasstem Grundcharakter aus alle Data folgerichtig zu deuten.

Meinen eigenen Versuch, das Vrātyabuch im Zusammenhang meiner Untersuchungen über die Anfänge der Yogapraxis im Alten Indien⁴⁶⁾ zu erklären, hatte ich, wie schon bemerkt, unter-
nommen, ohne die Aufsätze Charpentiers zu kennen. Den Kern-
punkt meiner Auffassung habe ich oben kurz angegeben⁴⁷⁾. Ich
war also unabhängig von Charpentier zu einer ähnlichen Auf-
fassung des Vrātya in Av XV gekommen wie er, nur dass ich
vielleicht den Vorläufer-Charakter dieses Vrātya stärker betonte
(„primitiver Wildekstatiker“). Von meiner Grundthese aus ver-
suchte ich, die einzelnen Lieder des Vrātyabuches in strenger
Folgerichtigkeit zum Teil mit Hilfe der vergleichenden religions-
geschichtlichen Methode zu deuten⁴⁸⁾.

Der nächste Versuch, das Vrātya-Problem anzufassen, war
der oben erwähnte Aufsatz „Die Vrātyas“ von Winternitz (in
der Zeitschrift für Buddhismus 1924/25, 48 ff.; vgl. 311 f.)⁴⁹⁾. Der
Wert des Winternitzschen Aufsatzes liegt in dem mit grossem
Fleiss zusammengestellten Textmaterial über die Vrātya, das
gegenüber den Früheren Erweiterungen bringt, wie sie nur ein
so belesener Gelehrter wie Winternitz bringen konnte. Einige der
wichtigsten Stücke sind ihm allerdings doch entgangen⁵⁰⁾. Win-
ternitz versucht aus allen diesen Texten — allerdings mit Aus-
nahme des umfangreichsten Dokumentes über den Vrātya, Av XV,
das er auffallenderweise eigentlich ganz beiseite liegen lässt —

46) Vgl. oben S. 2 ff. Das Buch war abgeschlossen und als Dissertation
vorgelegt 1917, aber erst 1922 gedruckt.

47) Vgl. oben S. 3 f.

48) Vgl. Yogapraxis 11 ff.; 172 ff.

49) Von jetzt ab zitiert als „Aufsatz“. Der Aufsatz erreichte mich mitten
in meinen Vorbereitungen für das vorliegende Buch und nahm manches von
dem Tatsachenmaterial vorweg, auf das auch ich gestossen war. Ich hatte in der
Tat für dieselbe Nummer der Z. f. B., in welcher der Aufsatz von Winternitz
erschien, ohne von dessen Absicht zu wissen, eine Abhandlung über den
Vrātya zugesagt, die vom Herausgeber wegen Raummangels zurückgestellt
wurde. Als dann der Artikel von Winternitz erschienen war, zog ich vor,
meine Untersuchungen zu vollenden, ehe ich Winternitz antwortete.

50) Vgl. unten die Texte und ihre Übersetzung.

„das Tatsächliche“ über die Vratya zu entnehmen, ohne sie allerdings im einzelnen, besonders die längeren, streng philologisch zu untersuchen. Doch möchte auch er sehen, „wie weit wir über die Tatsachen hinauskommen können“⁵¹⁾. Das Endresultat seiner Betrachtung des von ihm zusammengestellten Materials ist nun allerdings nach Winternitzens eigener Ansicht sehr dürftig: „Und wenn wir auf dem Boden der Tatsachen bleiben, die uns die indische Literatur bietet, werden wir dem kühnen Flug ins Land der Phantasie nicht folgen können, sondern uns mit der nüchternen Annahme begnügen müssen, dass die Vratyas einer der vielen indischen Volksstämme sind, die der brahmanischen Kultur ursprünglich ferne standen, aber durch die geschickte Propaganda der Brahmanen allmählich in ihren Kulturkreis und ihre soziale Ordnung hineingezogen wurden“⁵²⁾. Auch wenn man seine weitere Bestimmung, dass sie „räuberische Herdenbesitzer“ gewesen seien (Aufs. 56), noch hinzunimmt, so ist dieses Resultat gewiss keine reiche Frucht einer durch acht Jahrzehnte hindurch sich erstreckenden Beschäftigung der Indologie mit dem Vratya-Problem. Soviel konnte Weber schon 1850 sagen — und noch mehr.

Da nun Winternitz im Laufe seines Aufsatzes sich vor allem auch mit meinen Aufstellungen beschäftigt und eine Anzahl methodologischer Bemerkungen macht, die an das Grundsätzliche der Deutung der in Frage kommenden religionsgeschichtlichen Texte überhaupt rühren, ist es nötig, hier näher auf seine Ausführungen einzugehen⁵³⁾.

Winternitz hatte das Problem der Vratya verschiedentlich gestreift. Schon im 1. Band seiner Geschichte der indischen Literatur⁵⁴⁾ sagt er vom XV. Buch des Av: „Es ist dies eine mystisch verworrene Verherrlichung des Vratya, d. h. des in die Brahma-

51) Aufs. 49.

52) Aufs. S. 60.

53) Ich gebe in diesem Abschnitt nur eine vorläufige Auseinandersetzung mit den Winternitzschen Thesen. Die eingehende Begründung meiner eigenen Aufstellungen, die hier nur angedeutet werden, erfolgt im Laufe der Untersuchung unten.

54) Gesch. d. Ind. Literatur, Leipzig 1908, 130.

nenkaste aufgenommenen Nichtariers; und die Sprüche wurden wohl bei einer Zeremonie verwendet, mittels welcher diese Aufnahme vollzogen wurde“⁵⁵⁾. Es scheinen Winternitz mit Beziehung auf die Rassezugehörigkeit der Vratya doch einige Zweifel gekommen zu sein, denn er sagt später im selben Werke über die Vratyastoma, es seien „Opferzeremonien, durch welche Angehörige wildlebender, vermutlich (von mir gesperrt) nicht-ariischer Stämme in die Brahmanenkaste aufgenommen wurden“. In einer Anmerkung fügt er hinzu: „Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 73 f. bezieht diese Opfer auf ‚arische, aber nicht brahmanisch lebende Inder‘. Die Beschreibung der Vratyas passt aber besser auf nicht-ariische Stämme“⁵⁶⁾.“ In seinem oben erwähnten Aufsatz lässt er die Frage offen: „Ob sie Arier oder Nicht-Arier waren, lässt sich nicht entscheiden. Was über ihre Tracht und Lebensweise gesagt ist, deutet eher auf nichtarische Stämme hin“⁵⁷⁾.“ Er neigt also dazu, die Vratya für Nichtarier zu halten, obwohl er hinsichtlich ihrer Stammeszugehörigkeit nicht mehr so sicher ist wie in seinem frühesten Satze. Wenn aber die Vratya einfach „Nichtarier“ waren, dazu noch wildlebende, musste dann nicht bei der ganzen Haltung der vedischen Schriften den Nichtariern gegenüber Winternitz von vornherein die Frage bedrängen, wie denn dieser verachtete, nach den Texten mit „Sünde“ beladene „Nichtarier“ dazu komme, in die so streng, selbst gegen Arier, die nicht von Brahmanen abstammten, gehütete Brahmanenkaste aufgenommen zu werden? Und wenn diese „räu-

55) Diese letztere Vermutung hat sich als irrig erwiesen, wenigstens mit Beziehung auf die in den Sūtratexten beschriebenen Vratyastoma; Maṣāka-kalpasūtra III, 9 zeigt, dass dabei nur Stücke aus dem Sāmaveda verwendet wurden. Vgl. unten Anhang I (zu T. M. Br. XVII).

56) A. a. O. 166 und Anm. 4.

57) Aufsatz S. 56, vgl. Nachtrag S. 311 über Chattopādhyāyas Aufsatz: „Ebenso scheinen mir seine Argumente nicht hinreichend, um zu beweisen, dass sie Arier waren.“ Warum übrigens das, was über Tracht und Lebensweise der Vratya gesagt ist, eher auf Nichtarier als auf Arier deuten soll, ist mir nicht ersichtlich. Wir wissen ja sonst gar nichts über die Tracht und Lebensweise der Nichtarier noch über die der nicht brahmanisch lebenden Arier Altindiens. Wie wollen wir dann vergleichen und entscheiden? Es kann doch Arier mit sehr auffallender Tracht und Lebensweise ausserhalb des brahmanischen Kulturzentrums gegeben haben.

berischen Herdenbesitzer ein gewisses Ansehen genossen, so dass die Brahmanen ihnen gerne goldene Brücken bauten, um sie in ihr religiös-soziales System einzugliedern“, so muss doch gefragt werden, woher dieses Wunder der Verwandlung wirkende Ansehen kam, denn Herdenbesitzer mit Ansehen, die gerne in die Brahmanenkaste aufgenommen worden wären, hätten sie z. B. unter den Śūdra zahlreiche gehabt. Wo aber hört man in der gesamten indischen Geschichte je von einem Śūdra, der von den Brahmanen selbst in ihre Kaste aufgenommen worden wäre? Und wann haben je die Brahmanen Nicht-Brahmanen „goldene Brücken“ zu ihrer eigenen Kaste gebaut, denn dass sie nach Winternitz räuberische Herdenbesitzer waren, wird sie doch den Brahmanen zur Aufnahme in ihre Kaste nicht gerade empfohlen haben. Und heisst es goldene Brücken bauen, wenn man von jedem Bekehrten 33 Kühe als Opferlohn verlangt (vgl. unten)? Hätte Winternitz hier religionsgeschichtlich gedacht und nicht seine rein philologische Methode, die ihm keine Andeutung für die Bestimmung der Rassezugehörigkeit der Vrātya lieferte, durch allgemeine Vermutungen zu ergänzen gesucht, so wäre er schon dadurch zu einem andern, nämlich zu dem einzig richtigen Schluss gekommen, zu dem schon Weber gekommen war, dass die vedischen Vrātya Arier waren ⁵⁸).

58) Den Beweis für die Richtigkeit dieser These will ich unten erbringen. Wenn Winternitz (a. a. O. Anm. 1) sagt: „Noch heute wird der Vrātyastoma in Indien verwendet, wenn ein Europäer in die Brahmanenkaste aufgenommen wird. Wenigstens ist mir ein solcher Fall bekannt, wo eine Europäerin, die einen Brahmanen heiratete, in die Brahmanenkaste aufgenommen wurde“ (vgl. auch noch Nachtrag a. a. O. 310 f.), so möchte ich darauf erwidern: Ich bezweifle, ob je ein Europäer in die Brahmanenkaste aufgenommen worden ist. Mir ist wenigstens während meines fast fünfjährigen Aufenthaltes in Indien kein einziger Fall bekannt geworden, noch kenne ich einen solchen aus der Literatur. Dagegen weiss ich aus meinen persönlichen Berührungen mit eingeborenen Adels- und Fürstenfamilien Südindiens, dass selbst die regierenden Häupter die kostspieligsten Zeremonien durchmachen müssen, um auch nur mit den Brahmanen an ihrem eigenen Hofe essen zu dürfen. Und nun sollen Europäer durch die Vrātyastoma in die Brahmanenkaste aufgenommen werden können? Es ist ein ganz anderer Fall, wenn eine nicht zur Brahmanenkaste gehörige Frau eines Brahmanen in seine Kaste aufgenommen wird, denn die Frau wird ja nicht mit der heiligen Brahmanenschnur, dem Zeichen der Wieder-

Aber eigentlich hätte Winternitz zu diesem Schlusse schon durch die ihm bekannten Texte kommen müssen. Er selber führt die Stelle T. M. Br. XVII, 4, 3 an, nach der Kuṣītaka Sāmaśravasa ein Gr̥hapati der Vratya war, und fügt hinzu: „Die Angabe, dass der Gründer einer vedischen Schule zu den Vratyas gehörte, ist so unverdächtig, dass sie als historische Tatsache gelten muss⁵⁹⁾“, und jedermann wird ihm darin recht geben müssen, denn nie hätten es sich die Kauṣītakin ohne Widerspruch gefallen lassen, dass man ihren verehrten Stammvater zu den ketzerischen Vratya rechnete, wenn diese Zugehörigkeit nicht anerkannte historische Tatsache gewesen wäre. Aber nun denke man sich Nichtarier als Gründer einer vedischen Schule, und zwar ausgerechnet der Schule, die den R̥gveda zum Mittelpunkt ihrer Arbeit und ihres Philosophierens machte, in dem der Hass gegen die Nichtarier so ausgeprägt war, dass in ihm das Wort dasyu zur Bezeichnung von Teufel und Nichtarier zugleich diene! Oder sollte diese Wahl etwa im Hass des Renegaten gegen seine früheren Genossen begründet sein?

Dann aber: Wie wird dieser „bekehrte Nichtarier“ zum höchsten Prinzip, als das er in Av XV, 1 auftritt^{59 a)}, das

geburt, begabt, sie ist nicht in Wirklichkeit dvijā (sie trägt zwar in der Literatur diesen Namen, aber dies ist bei ihr keine Bezeichnung von religiösem Wert), sie wird nicht Brahmanin im Sinne der mit brāhman erfüllten heiligen Person, wie der Mann es ist. Über diese Erhebung der Frau in die Kaste des Mannes vgl. Manu IX, 22 ff. Aber selbst wenn der Fall vorkäme, was ich, wie gesagt, für ausgeschlossen halte, dass ein Europäer in die Brahmanenkaste aufgenommen würde, so würde das für die vedische Zeit nichts besagen, denn erstens wird der Europäer heute in Indien als Arier betrachtet, und zweitens gehört er zur Herrscherrasse und nicht zu den verachteten Unterworfenen wie der Nichtarier der vedischen Zeit. Zu dieser Frage ist noch zu vergleichen die Erzählung in Ś. Br. XI, 6, 2 bes. v. 10, wo der hochweise und die Brahmanen reich beschenkende König Janaka den berühmten Opferweisen Yājñavalkya in der Disputation besiegt und dafür aus besonderer Gnade mit dem Y. wie ein Brahmane verkehren darf, ferner für die Stimmung einer späteren Zeit die Erzählungen im Mahābh. von dem Kṣatriya-R̥ṣi Viśvāmitra, der erst durch die allerschwersten Kasteiungen zur Würde eines Brahmanen gelangen konnte.

59) Aufs. 52.

59 a) Dass der Vratya in Av XV übrigens der unbekehrte Vratya ist, werde ich im II. Bd. zeigen.

selbst den Prajapati aus seinem kosmischen Schlummer zur schöpferischen Tätigkeit aufregt? Warum hat Winternitz diesen unvereinbaren Widerspruch nicht empfunden? Warum lässt er überhaupt Av XV, dieses umfangreichste und älteste Dokument über den Vrätya, eigentlich ganz beiseite liegen? Offenbar aus dem Grunde, weil es mit seinen eigenen Thesen über den Vrätya im Widerspruch stand und er infolgedessen nichts damit anfangen konnte. Wenn er das Vratyabuch „unendlich dunkel“ nennt⁶⁰⁾, so ist das kein Grund, es beiseite zu schieben. Wenn er aber sagt, dass es daher leicht möglich sei, „alles aus ihm herauszulesen“, so gibt ihm die Geschichte der Deutung nicht recht. Winternitz hat übersehen, dass alle Forscher, die sich ernstlich mit diesem Buch beschäftigt haben, in einem, und zwar dem entscheidenden Punkte übereinstimmen: sie fassen alle den Vrätya Av XV als „heilige Person“ und suchen einen zureichenden Grund für diese Heiligkeit, wenn sie auch die nähere Bestimmung dieser „heiligen Person“ verschieden geben. Übrigens lege ich Nachdruck auf die Tatsache, dass vier der Deutungsversuche auch in der näheren Bestimmung des Charakters der „heiligen Person“ in Av XV weithin übereinstimmen, denn der „fromme Vagant oder Bettler“ des P W, „der sivaitische Asket oder Heilige“ des Charpentier, mein „Vorläufer der heutigen Yogin“ und die Besitzer von „mystic, magical or yogie (sic!) powers“ des K. Chaṭṭopādhyāya⁶¹⁾ sind doch nicht gar so verschieden voneinander, dass Winternitz hätte erklären müssen, wir wüssten über die Vrätya (zu denen er doch auch den Vrätya Av XV rechnen muss) nicht mehr, als was er oben als Fazit seiner Untersuchung angibt⁶²⁾.

Winternitz hat sich auch die seit Weber immer wieder auf-

60) Aufs. 56.

61) Vgl. oben S. 22 ff.

62) Ich möchte übrigens Nachdruck auf die Tatsache legen, dass meine Hypothese vom Vrätya als Vorläufer des heutigen Yogin unbeeinflusst war von Charpentiers Erklärung, da ich ja dessen Aufsätze nicht kannte, und dass offenbar K. Chaṭṭopādhyāya meine Auslegung von Av XV ebenfalls nicht kannte, so dass also drei Forscher unabhängig voneinander im Grunde zum selben Resultat gekommen sind.

tauchende Ansicht zu eigen gemacht, die Vrātya seien Stämme, und zwar gibt er dieser These im Gegensatz zu Charpentier und mir eine pointierte Fassung. Nach der Beschreibung der seltsamen Kleidung und Ausrüstung der Vrātya sagt er: „Die in dieser Beschreibung gebrauchten Ausdrücke waren zum Teil schon den Sūtravfassern unklar, weshalb sie verschiedene Erklärungen von ihnen geben. Das ist ein Beweis (von mir gesperrt), dass es sich hier um Lokaltrachten und die Ausrüstung einer ethnischen (von mir gesperrt) Gruppe handelt, und nicht um eine Maskerade, wie Charpentier und Hauer annehmen“⁶³). Wie soll die Tatsache, dass die Sūtra-Verfasser die Bedeutung einiger der für die Kleider und Ausrüstung der Vrātya gebrauchten Worte nicht mehr kannten, denn beweisen, dass es

63) Aufs. 53. Ich muss hier übrigens bemerken, dass Winternitz, indem er mich mit Charpentier zusammen nennt, meine Aufstellungen ungenau wiedergibt. Ich rede nirgends von „Maskerade“, sondern von „heiligen Tänzen und Aufzügen“, was doch nicht ganz dasselbe ist. Dann aber darf man meine Auffassung mit der Charpentiers nicht einfach in eins setzen, denn ich vertrat die Ansicht, die (unbekehrten) Vrātya seien im Lande unhergezogen, um solche Aufzüge zu Nutzen ihrer Gastgeber aufzuführen (durch die magische Wirksamkeit dieser Zeremonien), während Charpentier eine „dramatische Aufführung durch die Vrātya“ beim Bekehrungsoffer annahm — wiederum zwei sehr verschiedene Dinge! Nur noch einige Beispiele, wie Winternitz meine Aufstellungen kritisiert: Auf S. 176 meines Buches sage ich: „Der Satz garagiro adanti ist mir nicht ganz klar. Ich verstehe ihn so (jetzt gesperrt), dass sie gewohnheitsmäßige Giftesser waren wie manche der heutigen Yogins.“ Damit habe ich doch meiner These den Charakter der Vermutung deutlich aufgedrückt. Trotzdem gibt W. die Stelle so wieder: „Aus den Worten ‚Gift schlucken ja diejenigen‘ schliesst (von mir gesperrt) Hauer, dass die Vrātya gewohnheitsmäßige Giftesser waren usw.“ Wer mein Buch nicht zur Hand hat, wird dabei gewiss nicht auf den Gedanken kommen, dass ich meine These zaghaft aufgestellt habe und das deutlich zum Ausdruck brachte. Auf S. 180 habe ich das Lied Av XV, 3 auf eine Stehübung gedeutet und den Vrātya auf dem kunstvollen Sessel in Lied 4 mit dem spätern Yogin in der Sitzübung verglichen: „Auf diesem Sitz werden ihm Göttererscheinungen und Weltbeherrschung durch blossen Wunsch zuteil. Gerade darin ist er ganz auffallend das deutliche Vorbild des späteren Yogin.“ Das wird bei W.: „Dass der göttliche Vrātya ein Jahr lang aufrechtsteht, ist für Hauer ein Beweis (jetzt gesperrt), dass er ein Yogin ist, der Stehübung vollzieht,“ und er fügt ironisch hinzu: „Auf Thronsessel pflegen sich allerdings

sich hier um Lokaltrachten und um die Ausrüstung einer ethnischen Gruppe handelt? Warum können diese Worte nicht ebensogut Kleider und Ausrüstung einer ihnen nicht nach dem Augenschein bekannten Genossenschaft, von Zauberpriestern etwa, bedeuten, die entweder einer den Sūtra-Verfassern entschwundenen Zeit oder einem ihnen unbekannten sprachlichen Bereich angehörten? Wie können wir aus dem Nichtwissen der andern ein sicheres Urteil über den Gegenstand dieses Nichtwissens für uns ableiten? Dies ist ein non liquet flagrantester Art. Und wenn man bedenkt, dass dies der einzige Beweisgrund ist, den W. für die Annahme beibringen kann, dass die vedischen Vratya ethnische Gruppen, also Stämme seien — alle Früheren haben diese Annahme einfach gemacht, nie zu beweisen versucht —, so zerstört die Beweisführung für diese Annahme in nichts.

die Yogins nicht niederzulassen“ (Aufs. 59). Hier liegt eine Verkennung der Methode vor, denn ich habe das Lied Av XV, 3 nicht als Beweis für meine Behauptung genommen, sondern habe das dunkle Lied aus meiner Gesamtauffassung von Av XV gedeutet. Dies ist etwas ganz anderes. (Über die Methode siehe weiter unten.) Dann aber rede ich vom „Vorbild“ (an andern Stellen vom „Vorläufer“) der späteren Yogin, deute also damit an, dass ich zwar an einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang der beiden Gestalten glaube, mir aber ihres Unterschiedes wohl bewusst bin. Dann ist aber der ironische Einwurf: „Auf Thronsessel usw.“ ganz hinfällig, denn dies wusste ich auch, dass sich heute und überall im klassischen Yoga die Yogin nicht auf kunstvollen Sesseln niederlassen. Wenn übrigens W. āsandī als „Thronsessel“ übersetzt und daraus und aus der Beschreibung in Av XV, 4 ableiten will, dass der Vratya in dem Liede offenbar als König dargestellt werde, so ist dies philologisch nicht gewährleistet, denn āsandī ist nicht nur „Thronsessel“, sondern „Sessel“ überhaupt. Die Beschreibung des auf dem Sessel sitzenden Vratya steht ganz in Parallele zu dem auf der Āsandī sitzenden Sāman-Sänger, und ich werde unten zeigen, dass die Āsandī des Vratya in Av XV identisch ist mit der Āsandī, die beim Mahāvratā verwendet wird. (Vgl. auch Bd. II das Kap. über die Āsandī.) Sie ist nach den Vorschriften der Ritualbücher eine Spanne hoch und zwei Spannen im Geviert, wäre also weder ein bequemer noch ein imposanter „Thronsessel“; für einen singenden Priester oder meditierenden „Heiligen“ aber ist er gerade das Richtige. Übrigens hat es der Zufall gewollt, dass ich auf ein Bild stieß, das in der Tat einen Yogin auf einem ähnlichen, obzwar runden, Sesselchen darstellt. Es ist eine der Jātaka-Darstellungen aus dem Gewölbe der „Höhle mit dem Musikerfries“ in Qyzil, Ostturkestan (veröff. von A. v. Le Coq. O. L. Z. 28 [1925], 11/12, zu 799 f.).

Ähnlich steht es mit Winternitzens Beweisführung für die von ihm wieder aufgenommene Räuberhypothese. Ich habe schon oben bemerkt, dass diese Hypothese einstens auf philologischen Missverständnissen basiert war. Winternitz hatte das offenbar ebenfalls erkannt; er stützt sich darum auf die früher diese These tragenden Sätze nicht mehr. Doch macht er es nicht besser als seine Vorgänger. S. 53 seines Aufsatzes sagt er: „die Vrātyas sind Besitzer von Rindern, denn als Priesterlohn (dakṣiṇā) beim Vrātyastoma-Opfer haben sie 33 Kühe, der Gr̥hapati sogar 66 Kühe zu geben. Wichtig ist aber die Bemerkung von Āpastamba (Śr. XXII, 5, 13): ‚Was immer sie erbeutet haben (sātam), das sollen sie als Priesterlohn geben, denn das ist der Besitz der Vrātyas.‘ Damit sind sie doch wohl als ein räuberischer Volksstamm gekennzeichnet.“ Dass Winternitz hier, trotz des „wohl“, nicht nur eine Vermutung aussprechen will, zeigt der spätere Satz, in dem er das Wesen und Treiben der Vrātya nach den Zeugnissen der Texte zu beschreiben versucht, und wo er in uneingeschränktem Indikativ sagt, „dass sie räuberische Herdenbesitzer waren“ (S. 59). Nun ruht aber diese kategorische Behauptung einzig und allein auf dem Worte sātam, das er als „erbeutet“ übersetzt. Ein Blick in den R̥gveda z. B. hätte genügt, zu zeigen, dass das Verbum san ganz allgemein „erwerben“ und ganz selten „erbeuten“ in räuberischer oder kriegertischer Weise bedeutet. Schon im R̥gveda wird das Wort angewendet auf den Erwerb des Priesters oder Sängers, wie z. B. Rv VIII, 4, 20 Kaṇva mit seinen Begleitern, den Priyamedha, angeblich 60 000 Stück Vieh gewonnen hat (sāta), und zwar: dhībhiḥ „mit Liedern“. So können doch auch die Vrātya-Scharen und vor allem der Gr̥hapati wie Kaṇva und seine Priyamedha mit ihren Zeremonien im ausserbrahmanischen Bereich ihre Kühe „gewonnen“ haben⁶⁴). Jedenfalls muss sāta nicht „erbeuten“ im räuberischen Sinne heissen, und darauf die Räuberhypothese gründen zu wollen, erinnert an den Mann, der sich auf das Schilfrohr stützt, das zerbricht und ihm in die Hand fährt.

64) Die Beweise für die in diesen Einwänden enthaltenen Behauptungen gibt die nachfolgende Untersuchung.

Man sieht hier deutlich, was vor sich gegangen ist: Winternitz hat die Räuberhypothese übernommen und sieht während seiner ausgedehnten Lektüre nach Beweisen für sie aus. Es will sich nichts finden, und so greift er schliesslich nach der geringsten Stütze. Nun bin ich ganz mit Winternitz darin einig, dass wir auch die unscheinbarsten Daten in einer so schwierigen Untersuchung verwenden müssen, aber dann dürfen sie nicht von vornherein philologisch unhaltbar sein.

Wenn wir auch noch die religionsgeschichtliche Betrachtung auf die Frage anwenden, werden die Mängel der Winternitzschen Methode in der Behandlung des Problems vollends klar. Auch Winternitz will z. B. *vrātina* nicht von *vrātya* trennen. Er weiss aber nach *Lāṭy.* VIII, 5⁶⁵), dass die *Vrātina* „gelehrte (anūcāna) Söhne“ und eine Klasse von Leuten mit dem Titel *arhat* hatten und ins brahmanische Land zur Verrichtung des *Śyena* gerufen wurden. Hätte man wohl nichtarische Räuber ins Land gerufen, um sie mit magischen Zeremonien operieren zu lassen?

Und was soll man mit der Räuberhypothese anfangen angesichts von *Lāṭy.* VIII, 6, 8: „Die *Vrātya* gehen mit kleinen Bogen ohne Pfeile umher, bedrängend (vor sich hertreibend); das ist *jyāhnoḍa*⁶⁶⁾“? Winternitz führt diesen Satz zwar nur in einer Anmerkung seines Aufsatzes an (S. 52, Anm. 5), aber er ist ihm doch begegnet und musste ihm auffallen. Man stelle sich nun aber einen räuberischen Volksstamm vor, der mit kleinen Bogen ohne Pfeile umhergeht und bedrängt (oder erschreckt)! Ich glaube nicht, dass solche Räuber auch nur die 33 Kühe erbeutet hätten, die jeder *Vrātya* als Priesterlohn beibringen musste. Dagegen können Zauberpriester, wilde Tänzer mit magischen Waffen wohl so auftreten, denn bei deren Hantierung hängt ja die Wirkung nicht von der profanen Brauchbarkeit der Waffe ab, sondern von ihrem magischen Charakter. Hier, wenn irgendwo, musste Winternitz die Unhaltbarkeit seiner Hypothese

65) Sein Aufsatz zeigt den Druckfehler V, 8 (S. 49 des Aufsatzes), der leider auch im Sonderdruck nicht berichtigt ist.

66) *dhanuṣkeṇāniṣuṇā vrātyāḥ prasedhamānā yanti, sa jyāhnoḍaḥ*. Auf die Erklärung des Satzes und die verschiedenen Lesarten des *jyāhnoḍa* gehe ich unten bei der Erklärung der Texte ausführlich ein.

sich aufdrängen⁶⁷⁾. Vollends deutlich musste ihm das Fragliche seiner Hypothese werden an der Beschreibung des Anzugs und der Ausrüstung der Vratya. Sie tragen neben den unbrauchbaren Bogen einen nach der Seite gebundenen Turban, einen Treibstock, haben einen aussergewöhnlichen Wagen (vipatha, nach den Kommentaren ist es ein Wagen, der krumm geht), ihr Gr̥hapati trägt einen silbernen Halsschmuck, zwei aneinandergenähte schwarz-weise Felle; die andern Vratya rotgesäumte Kleider, mit Bandfransen geschmückt, und Schnabelsandalen⁶⁸⁾ — gewiss eine seltsame Ausrüstung für Räuber, die ausgehen, um Herden zu erbeuten.

Das starre Festhalten an der einmal angenommenen Hypothese hindert nun aber Winternitz sogar, den ganz klaren Wortlaut seiner Texte richtig zu verstehen. Auf S. 51_u übersetzt er die uns bekannten Sätze T. M. Br. XVII, 1, 9 so: „Ihre Führer, Gr̥hapati genannt, sind zugleich ihre Priester und Richter. Diese tun etwas Gefährliches (sie essen förmlich Gift), indem sie Speise, die eigentlich nur für das Opfer und die Brahmanen geeignet ist, als gewöhnliche Speise essen und unheilige Reden, die sie bei ihren Zeremonien führen, für heilig erklären.“ Dies ist ein Versuch, die schon von Weber angeführten Sätze zu deuten⁶⁹⁾. Vermöge seiner ethnologischen Schulung fühlt Winternitz deutlich, dass diese Sätze nicht anders als religionsgeschichtlich gedeutet werden können, dass also das Subjekt des Satzes irgendwie „heilige“ Person sein muss. So macht er gr̥hapati, „ihre Führer,

67) Zur Räuberhypothese ist besonders auch zu vergleichen Av XV, z. B. Lied 10 ff. Da lesen wir, wie der „so wissende Vratya“ an Fürsten- und andere Höfe als Gast (atithi) kommt, den der Fürst höher achten soll als sich selbst, der die Erlaubnis zum Opfer gibt, Segnungen ins Haus bringt, die mit jeder Nacht, die er im Hause verweilt, sich steigern. Ja es sind in Paryāya 13, 7 ff. sogar Verhaltensmassregeln gegeben, im Falle ein Atithi kommt, der nur vorgibt, ein Vratya zu sein. Und nun beziehe man alle diese Aussagen auf einen Räuber oder auch nur einen räuberischen Herdenbesitzer.

68) Vgl. unten die Texte.

69) Vgl. oben S. 6. Über die Richtigkeit der Übersetzung im einzelnen siehe unten die Erklärung der Texte. Den Satz: aduruktavākyaṃ duruktam āhur hat W. ohne Zweifel mit Hinweis auf Jaim. Br. zum erstenmal richtig übersetzt; vgl. a. a. O. Anm. 3.

die zugleich ihre Priester und Richter sind“, zum Subjekt. Hier frage ich nun: hat Winternitz nicht gesehen, dass dies philologisch eine reine Unmöglichkeit ist, weil das Subjekt des Satzes ganz klar die Vratya sind und nicht ihre Führer? Denn erstens ist im ganzen Text immer nur von einem Grhapati die Rede; zweitens nennt Sāyana ausdrücklich die Vratya als Subjekt des Satzes (und S. ist ausgezeichnet informiert; er hat den inneren Zusammenhang der verschiedenen Verse mit Scharfsinn herausgearbeitet, so dass Abweichen von seiner Auffassung eingehende Begründung verlangen würde!); und drittens ist der Zusammenhang zwingend, denn in Vers 8 polemisiert der Verfasser des Brāhmaṇa gegen einen Schlussjodler beim Opfer, in dem eine Gottheit besonders genannt würde, und setzt sich für eine Form ein, in der keine Gottheit besonders genannt ist, weil mit jener Form nur der Grhapati, mit dieser aber alle Vratya das Ziel des Opfers erreichen (in die Brahmanenkaste aufgenommen zu werden), und fährt dann fort: „Giftesser sind ja die usw.“ Also: die Vratya, die alle (nicht nur der Grhapati) durch das Opfer von der in den Sätzen beschriebenen Sünde befreit werden sollen, sind das klar zutage liegende Subjekt in T. M. Br. XVII, 1, 9. Es ist denn auch während der acht Jahrzehnte, seit dieser Text immer wieder von den Forschern betrachtet wurde, nie einem eingefallen, hier ein anderes Subjekt einzusetzen als die Vratya. Warum setzt Winternitz hier Grhapati als Subjekt ein? Weil er die sakrale Bedeutung der Sätze erkannt hat, aber den Vratya in ihrer Gesamtheit diesen sakralen Charakter wegen seiner Räuber- und Stammeshypothese nicht zuschreiben kann. Da er nun den Grhapati, den er als ihren Priester erklärt, immerhin als sakrale Person betrachten darf, muss er ihn zum Subjekt der Sätze machen, ~~um~~ ihn aber zu diesem Zwecke in den, im Text nirgends vorhandenen, Plural setzen ⁷⁰). Und doch hatte Winternitz

70) Wenn übrigens Winternitz den Kommentar zu T. M. Br. XVII, 1, 7 angesehen hätte, so hätte er gefunden, dass grhapati hier weder Führer im allgemeinen noch „Priester“ bedeutet, sondern „Anführer einer Anzahl von Opfern“: bahuyajamānake karmaṇi yūpāñjanartayājyāvacanādini kevala-kratvarthāni yaḥ karoti sa grhapatiḥ ucyate. So leicht kann man sich über eine Autorität wie Sāyana nicht hinwegsetzen.

durch die Anführung des Satzes aus Lāty. VIII, 6, 8 den sakralen Charakter der Vratya in ihrer Gesamtheit implicite zu-gegeben.

Weil Winternitz unentwegt an seiner Hypothese festhält, ohne aus seinen Einzelerkenntnissen die Folgerungen zu ziehen, kann er denn auch am Schluss seines Aufsatzes die disparaten Elemente nicht zu einer Gesamtschau vereinigen, muss unbewusst eigentlich alles abstrahieren, was er, abgesehen von den verfehlten Beweisversuchen für die Hypothesen, mit denen er an das Problem herangegangen war, erarbeitet hatte, und kommt auf diese Weise zu dem oben angeführten dürftigen Schlussresultat, in dem auch jede nähere Bestimmung der Vratya, ausser der falschen, dass sie ein Volksstamm gewesen seien, und der längst bekannten richtigen, dass sie der brahmanischen Kultur ursprünglich ferngestanden hätten, fehlt. Und sein Schlusssatz, dass sie durch die geschickte Propaganda der Brahmanen allmählich in deren Kulturkreis und soziale Ordnung hineingezogen worden seien, ist mindestens zweifelhaft, denn von einer Propaganda der Brahmanen zur Zeit der Vratyastoma-Texte ist nirgends mit einem Wort die Rede.

Wir sehen, welche verhängnisvollen Wirkungen falsche Hypothesen haben können; selbst bei einem hervorragenden Gelehrten, der mit einer so erstaunlichen Belesenheit ausgestattet ist, wie Winternitz. Insofern ist die Geschichte des Vratya-Problems ein Beitrag zu einer Psychologie der Wissenschaft überhaupt.

Obwohl nun Winternitz bei der Deutung des dunklen Satzes aduruktav. usw. T. M. Br. XVII, 1, 9 selbst die ethnologisch-religionsgeschichtliche Methode angewandt hat (und, wie ich glaube, in diesem Falle mit Erfolg), geht er über meine Erklärungsversuche dieser Art mit einer leichten Ironie ohne ernste Prüfung weg. Dazu nur einige Beispiele. Nach Av XV, 2 gehört zur Begleitung des Vratya ein Magadha und eine Pumsali, ebenso nach Baudh. Śr. S. XVIII, 25 zu den Vratya, die im Zusammenhang mit den Vratyastoma beschrieben werden. Hier liegt doch mindestens ein Problem, über das man nicht einfach weggehen kann, wie Winternitz es tut. Was tut eine Hure in der Begleitung des Vratya, der nach Av XV doch ein heiliges Wesen ist? Ich hatte

(Yogapraaxis, S. 150) diese Schwierigkeit mit einem Hinweis auf Schroeders Untersuchungen über den primitiven Fruchtbarkeitszauber beim Mahāvratā⁷¹⁾ zu lösen versucht. Irgendwie, so schloss ich aus der seltsamen Begleitung des Vrātya, den ich als „heilige“ Person fasste, musste dieser mit solchen primitiven Fruchtbarkeitszeremonien zu tun haben. Statt diesen Versuch einer Lösung ernsthaft zu prüfen, geht Winternitz darüber hinweg mit den Sätzen: „Und was soll die Hetäre im Gefolge des Vrātya? Da hilft L. v. Schroeder, der gezeigt hat, dass bei Fruchtbarkeitszeremonien die Hure eine gewisse Rolle spielt. Aber was hat der Yogin mit dem Fruchtbarkeitszauber zu tun?“⁷²⁾ Der letzte Satz setzt mich in Erstaunen. Weiss Winternitz nicht, welche Rolle auch heute noch der primitive Yogin (und nur von einem solchen hatte ich geredet!) in Sachen der Fruchtbarkeit von Erde, Mensch und Vieh spielt? Der Yogin, dessen Schutzherr der Gott der Fruchtbarkeit und Zeugkraft par excellence ist, den Frauen und Mädchen füttern, um Kinder zu bekommen, der als wandernder Zauberdoktor kräftige Liebeszauber bereitet und selbst in schweren Fällen von Unfruchtbarkeit aktiv eingreift! Ist nicht „der Yogin, der ohne Ton und Samen den Topf, die Pflanze durch blossen Willen erzeugt“⁷³⁾, uralte, mit kreativen Fähigkeiten ausgestattete, heilige Person? Wie sollte die nichts mit dem Fruchtbarkeitszauber zu tun haben? Nun bin ich aber durch einen Text aller blossen Folgerungen aus Vergleichen enthoben worden. Mehr und mehr hatte es sich mir im Laufe meiner Untersuchungen aufgedrängt, dass der Vrātya in enger Verbindung mit dem Mahāvratā oder einer dem Mahāvratā ähnlichen Zeremonie stehe. Diese Vermutung wird ausdrücklich bestätigt durch T. M. Br. XXIV, 18, 1, wo das Mahāvratā als eine Feier der himmlischen Vrātya bezeichnet wird. Nun ist es seit langem bekannt, dass beim Mahāvratā ein Fruchtbarkeitszauber vorgenommen wird; das Jaim. Br. aber sagt ausdrücklich, dass dieser Fruchtbarkeitszauber

71) *Mysterium und Mimus im Rigveda*, 166 ff.

72) *Aufs.* 59.

73) Vgl. Deussen, *Allg. Gesch. d. Phil.* 2, Leipzig 1920, I, 3, 332. Vgl. auch J. C. Oman, *The Mystics, Ascetics, and Saints of India* 2, London 1905, 56 ff.; 232 f.

von einem Magadha und einer Puṃścalī vorgenommen wurde: magadham ca puṃścaliṃ ca dakṣiṇe vedyante mithu-
nikārayante mithunatvāya prajānanāya⁷⁴⁾. Also zur Förde-
rung der Begattung und Zeugung müssen der Magadha und die
Hetäre sich an geweihter Stätte vereinigen. Damit ist meine
Vermutung, auf die ich rein durch Vergleichung auf Grund der
religionsgeschichtlichen Methode gekommen war⁷⁵⁾, durch einen
unzweideutigen Text, den übrigens Winternitz, der das Jaim. Br.
in seinem Aufsatz zitiert, hätte kennen können, bestätigt.

So viel ist durch das eben behandelte Beispiel erwiesen, dass
die von mir angewandte vergleichende Methode bei der Über-
setzung und Deutung der in Frage kommenden Sätze fruchtbar
ist und darum zu Recht besteht trotz Frankes Einwänden, und
Winternitz selbst ist ein Beispiel dafür, dass gewisse Schwierig-
keiten der Texte überhaupt nicht gelöst werden können ohne
ihre Anwendung⁷⁶⁾. Um aber diese Methode wirklich fruchtbar
zu machen, muss man sie nicht fragmentarisch, auf diese oder
jene Einzelschwierigkeit, sondern umfassend anwenden, das heisst,
man muss an einem aus den Einzelerkenntnissen sich ergebenden
Gesamt-bilde jede Einzellösung auf ihre Sinngemässheit prüfen.
Bei dieser umfassenden Anwendung bedarf es zur Ergänzung
der streng philologischen Untersuchung der konstruktiven Phantasie.
Gerade diese ist es aber, die Winternitz am Schluss seines Auf-
satzes, trotz seiner eigenen Versuche in dieser Richtung, streng
tadelt, und doch ist es Hermann von Helmholtz gewesen, der in
seiner Rede zum Heidelberger Universitätsjubiläum die Worte
sprach: „Etwas vom Schauen des Dichters muss der Forscher in
sich tragen. Arbeit allein kann die lichtvollen Ideen nicht herbei-
zwingen.“ Und er wird gewiss nicht im Verdachte stehen, den
strengen Regeln der Forschung nicht gehorcht zu haben. Damit
komme ich zu der Frage der in Untersuchungen wie der vor-

74) II, 404 f. (Caland, Das Jaim. Brahm. in Auswahl, 215). Vgl. zur
Beziehung der Vrātya zum Mahāvratā unten das Kap. über Mahāvratā.

75) Das Manuskript meines Buches war schon, wie oben bemerkt, 1917
abgeschlossen und als Dissertation vorgelegt. Das Buch von C. ist erst 1919
veröffentlicht worden.

76) Wie im Falle des dunklen Satzes: aduruktavākyaṃ usw.

liegenden anzuwendenden wissenschaftlichen Methode überhaupt.

c) Die analytische und die synthetische Methode.

Letzten Endes geht es bei meiner Auseinandersetzung mit Winternitz um den alten Streit zwischen der analytischen und der synthetischen Methode in der Philologie und um den darin versteckten Unterschied zwischen rein logischer Beweisführung und intuitiver Erfassung von Identitäten und Zusammenhängen. Dieser Streit kann nie endgültig ausgetragen werden, weil beide Methoden in ständiger Spannung und Wechselwirkung stehen und weil es durchaus auf die Veranlagung des Einzelnen ankommt, welche von beiden in seiner Arbeit das Übergewicht haben wird.

Innerhalb einer solchen Untersuchung, wie sie hier geleistet werden soll, gibt es einmal Dinge, die streng logisch bewiesen werden können, weil die Text-Grundlagen einen so eindeutigen Tatbestand darbieten, dass kein gesund Denkender an der festgestellten Sinnbedeutung zu zweifeln vermag. In unserem Falle z. B. kann bewiesen werden, dass die Vrātya der Vrātyastoma-Texte vom Vrātya in Av XV nicht getrennt werden dürfen, denn uṣṇīṣa, pratoda, vipatha, māgadha und puṁścalī sind beiden Typen gemeinsam. Hier genügt, wenn die Übereinstimmung der Worte im Text analytisch festgestellt ist, eine rein logische Folgerung; es bedarf nicht der konstruktiven Phantasie, um zu einem Urteil gelangen zu können. Ebenso zwingend ist der Beweis, dass die beiden Begleiter des Vrātya, puṁścalī und māgadha, dieselben Personen sind wie puṁścalī und māgadha, die beim Mahāvratā den Fruchtbarkeitszauber vornehmen, wenn feststeht — was in diesem Falle durch einen nicht anzuzweifelnden Text belegt ist —, dass die Vrātya mit dem Mahāvratā zu verbinden sind.

Aber wie viele Stücke innerhalb der philologischen und der eng mit ihr zusammenhängenden religions- und kulturgeschichtlichen Forschung können so bewiesen werden? Wollte man die Forderung einer solchen strengen Beweisführung für jedes Urteil in diesem Bereiche erheben, so wäre bis heute noch keine einzige

zusammenhängende Darstellung der indischen Religionsgeschichte, ja keine einzige Monographie zustande gekommen. So sind auch in der vorliegenden Untersuchung eine Reihe von Stücken nicht rein logisch auf Grund analytischer Betrachtung des Textes zu beweisen; sie müssen vielmehr mit Hilfe der konstruktiven Phantasie gedeutet und zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben werden; diese konstruktive Phantasie erweist sich als wissenschaftliche Intuition, wenn die höchste Wahrscheinlichkeit so sichergestellt werden kann, dass sie niemand mehr in Zweifel zu ziehen vermag, auch wenn kein Schluss vorliegt, der dem von den zwei rechten Winkeln im Dreieck gleichkommt. Dass bei diesem Vorgang nirgends ein widerlogischer Akt sich eindrängen darf, ist klar. Es besteht aber kein Widerspruch zwischen strenger Logik und der Schöpfung der konstruktiven Phantasie. Ihr Verhältnis ist nicht das des Gegensatzes, sondern der Ergänzung.

Dabei ist es selbstverständlich, dass die philologische Vorarbeit bis ins Letzte gründlich und rein getan werde. Schon philologisch Zweifelhafte kann nie zur Grundlage einer Behauptung gemacht werden. Diese zunächst rein analytische Arbeit, bei der man Wort für Wort die Bedeutung sicherstellen und die Worte zusammenfügend die Sätze übersetzen will, stösst aber schon ganz im Anfang auf Schwierigkeiten, sobald entweder einzelne Worte in ihrer Bedeutung doppel-sinnig, ja unsicher sind, oder wenn bei sicherer Wortbedeutung im einzelnen die Sinnbedeutung eines ganzen Satzes unklar bleibt, wie z. B. bei dem Satze: „Die Vratya gehen mit einem kleinen Bogen ohne Pfeile umher, bedrängend.“ Hier hilft die philologisch-analytische Untersuchung allein nicht weiter, sondern die synthetische Methode muss mit der analytischen sich verbinden; in andern Worten: die konstruktive Phantasie muss der Philologie zu Hilfe kommen. Dieses Ineinander von analytisch-logischer und phantasiemässig-intuitiver Arbeit ist schon bei der einfachsten Übersetzung für das schärfere Auge zu beobachten, bei schwierigeren Aufgaben aber gar nicht zu übersehen, wenn auch das Analytische bei dieser Arbeit im Vordergrund stehen mag. Ich will diese Aufstellungen an zwei

Beispielen, die uns z. T. schon bekannt sind, erläutern. Die meisten Sätze in T. M. Br. XVII, 1, 9 sind dem baren Wortlaut nach im einzelnen klar, ihr wirklicher Sinngehalt im ganzen ist aber sehr problematisch: *aduruktavākyaṃ duruktam āhur adandyaṃ dandena ghnantaś caranti*. Beim ersten Satz ist schon eine einfache Übersetzung rein analytisch, also philologisch zergliedernd, unmöglich. Wie ist *dur* zu übersetzen? Es kann „schwer, hart, böß, schlecht, unheilig usw.“ bedeuten. Der Wahl irgend eines dieser Worte ist immer ein synthetischer Prozess vorausgehend. Durch die kritische Einordnung des Satzes in Bereiche, das heisst durch einen raschen anschauenden Vergleich verschiedener möglicher Bereiche, wird der dem Übersetzer wahrscheinlichste ausgewählt, und dieses Urteil bestimmt die Wahl des Ausdrucks, mit dem *dur* übersetzt wird. Ohne diese konstruktive Phantasie dürfte der Übersetzer eigentlich nichts anderes tun, als alle die möglichen Bedeutungen von *dur* zur Wahl vor das *ukta* setzen und die Frage, welches nun die zu wählende Bedeutung sei, offen lassen. D. h. also: wer rein analytisch, ohne konstruktive Phantasie vorgehen will, der muss schon im Anfang einer Arbeit wie der vorliegenden zwiespältig stehen bleiben. Wenn Weber⁷⁷⁾ das *durukta* im Sinne von „hart, schwer auszusprechen“ nimmt, so denkt er an einen phonetischen Vorgang beim Prakṛt-Sprechenden, dem die streng getrennten Konsonantengruppen des Sanskrit schwer fallen — er hat also synthetisch den Satz eingeordnet in den Bereich der Sprachverschiedenheiten der Arier, hat eine ganze Reihe dieser Einordnung vorausgehende synthetische Urteile gefällt, die im Text allein nicht begründet sind. Ebenso hat Winternitz mit seiner Übersetzung:⁷⁸⁾ „welche schlecht Gesprochenes für nicht schlecht gesprochen erklären“ synthetisch einen ganz bestimmten Bereich gewählt, dem er den Satz zuordnet, der rein logisch aus dem dastehenden Texte sich nicht ergibt, nämlich den der heiligen Zeremonien, bei denen obszöne Reden und Gesänge, weil sie irgendwie magische Wirkungen ausüben sollen, für heilig angesehen werden. Ebenso ist er synthetisch

77) A. a. O., I. St. I, 33.

78) Aufs. 51, Anm. 4.

vorgegangen, wenn er nach dem Vorbild von Keith den zweiten Satz übersetzt: „welche gewohnheitsmässig über den, der nicht strafbar ist, Strafe verhängen“⁷⁹⁾. Steht der philologische Tatbestand wie in unserem Fall fest, ohne dass analytisch bewiesen werden kann, welches die richtige Deutung ist, so muss ein Kriterium gefunden werden, mit dem zwischen den verschiedenen synthetischen Urteilen entschieden wird.

Die Frage nach dem Kriterium beantwortet sich leichter, indem wir uns den synthetischen Prozess noch einmal an einem Beispiel vergegenwärtigen. Wenn der Deuter eines Satzes wie des oben angegebenen den baren Wortsinn im allgemeinen und groben erfasst hat, wird er versuchen müssen, die genaue und feinere Bedeutung im einzelnen festzulegen und den Satz in einen Gesamtzusammenhang einzuordnen. Die vornehmlich analytische Erklärung und Übertragung wird ergänzt durch synthetische Deutung, indem der Satz in diesen grösseren Zusammenhang, der zunächst mit der Phantasie gesucht werden muss, hineingestellt wird. „Die Nichtzuschlagendes mit dem Stocke schlagen.“ Bei diesem Satz wird die konstruktive Phantasie zunächst durch Assoziationen geleitet: „Stock, schlagen.“ Wer schlägt, warum, wen? Die verschiedensten Fragen tauchen auf und werden auf den im Bewusstsein vorhandenen Assoziationsgrundlagen beantwortet. Stock verbindet mit Strafe, Strafe mit Richter. Der Schluss springt selbsttätig aus dieser Assoziationskette als Urteil hervor: „Die Vrätayas üben Richterfunktionen aus.“ Aber der Satz sagt, dass sie Nichtzuschlagendes mit dem Stocke schlagen. So entsteht das Urteil: „Als Richter sind sie ungerecht,“ und die von diesem Urteil bestimmte Übersetzung des Satzes: „Welche gewohnheitsmässig über den, der nicht strafbar ist, Strafe verhängen.“ Das ganze Urteil beruht auf der Assoziationsreihe: Stock, schlagen, Richter; ist also ein synthetisches Urteil aus der konstruktiven Phantasie, nicht ein analytisch-logisches — es ist kein Beweis geliefert, denn wer bürgt dafür, dass gerade diese Assoziationsreihe die richtige ist?

Bei der Prüfung dieser Übersetzung, die ja schon Deutung, „Exegese“, und nicht einfach analytische Übertragung ist, — die

⁷⁹⁾ A. a. O.

es übrigens kaum je einmal geben wird, wo der Sinn erfasst werden will — ist zunächst die Frage aufzuwerfen, ob sie rein philologisch zu Recht besteht. Kann man das *ghnanta*, das doch „mit einem Stock schlagend, verletzend, tötend“ heisst, mit „Strafe verhängen“ wiedergeben? Doch nur, wenn man den Ausdruck ganz ausserordentlich dehnt — „mit dem Stocke schlagen“ und „Strafe verhängen“ sind ja keine identischen Handlungen. Aber zugegeben, dass man den Ausdruck zur Not so wiedergeben könnte, was soll dann das *car* mit Partizipium? „Sie tun das gewohnheitsmässig,“ sagt Winternitz. Dies ist philologisch möglich, aber: ist eine solche Deutung mit dem gebrauchten Hauptbegriff Richter rein logisch verpinbar? Was sind das für Richter, deren Tätigkeit darin besteht, dass sie „gewohnheitsmässig über den, der nicht strafbar ist, Strafe verhängen“? Winternitz gibt das kurz wieder: „Als Richter sind sie ungerecht.“ Wir sehen, wie überall hier bei diesen Deutungen, von denen Winternitz glaubt, dass sie „auf dem Boden der Tatsachen bleiben, die uns die indische Literatur bietet“, ohne „den kühnen Flug ins Land der Phantasie“ zu wagen (Aufs. S. 60), die konstruktive Phantasie mitwirkend ist, ja dass von ihr letzten Endes die exegetischen Folgerungen, die er aus dem Wortlaut zieht, abhängen. Dies ist der methodologische Tatbestand.

Da nun klar ist, dass rein analytisch-philologisch aus dem angegebenen Satze nichts logisch Zwingendes geholt werden kann, und dass das nach der synthetischen Methode gewonnene Urteil zunächst nur eine subjektive Deutung, nicht einen Beweis enthält⁸⁰⁾, so muss, wenn wir überhaupt weiter kommen wollen, ein Kriterium gesucht werden, mit dessen Hilfe wir diese Deutung logisch als richtig erweisen oder mindestens wahrscheinlich machen können. Was ist bei einer Untersuchung wie der vorliegenden das entscheidende Kriterium? Es ergibt sich aus dem Ziel der Untersuchung. Sie soll das Wesen und die Lebensart der *Vrātya* und ihre Beziehungen zum brahmanischen

80) Wie wir oben gesehen haben, deutet Hopkins den Satz so, als ob die *Vrātya* die Brahmanen, die doch sakrosankt sind, verfolgt und geschlagen hätten. Macd.-Keith übersetzen: „They beat those unworthy of correction“, Vedic Index II, 343.

Kulturkreis herausarbeiten. Es muss also ein Hauptbegriff, unter den sie fallen, gesucht werden, das heisst ein vorläufiges Gesamtbild der Vratya. Dann aber müssen alle Merkmale, die aus den einzelnen Sätzen eruiert werden, sich diesem Gesamtbilde auf Grund der Anschauung und logischer Schlussfolgerungen ohne Zwang einordnen. Winternitzens Hauptbegriff für die Vratya ist „ethnische Gruppe“, sein näher bestimmtes Gesamtbild ist „räuberische Herdenbesitzer“. Selbst wenn wir alle oben angedeuteten Bedenken philologischer und inhaltlicher Art zunächst beiseite setzen und die These von den Richterfunktionen der Vratya hypothetisch annehmen (denn dass die Vratya und nicht die Gṛhapati das Subjekt des Satzes sind, habe ich oben bewiesen), ist nun die Frage zu stellen: ist das Richteramt als Funktion von „räuberischen Herdenbesitzern“ in ihrer Gesamtheit (denn von allen ist im Texte diese Aussage gemacht) denkbar? Wen richten denn diese „räuberischen Herdenbesitzer“? Die These ist also nach Winternitzens eigenem Kriterium zu verwerfen, und er hat sie ja auch verworfen und greift zu ihrer Rettung nach einem falschen Plural, wie wir oben sahen.

Wende ich nun als Kriterium dieser Deutung meinen Grundbegriff für die Vratya an: „heilige Personen mit magischen Kräften“, und die nähere Bestimmung dieses Gesamtbildes: „in Banden umherziehende Zauberpriester und wildekstatische Glückstänzer“, so fügt sich selbst die Deutung dieses Satzes, wie Winternitz sie gibt, meinem Bilde ungezwungener ein als dem seinigen: Zauberpriester könnten in der Tat Richterfunktionen ausüben. Aber um diese Deutung rückhaltlos bejahen zu können, müsste die oben angedeutete Unruhe, die in philologischen und inhaltlich-sachlichen Gründen ihre Ursache hat, verschwinden. Sie verschwindet aber keineswegs. Es muss also auf der gesicherten rein wörtlichen Übersetzung: „die Vratya gehen umher, Nichtzuschlagendes mit dem Stocke schlagend“, unter dem Einfluss des Gesamtbildes eine neue Deutung des Satzes gesucht werden — ein durchaus synthetischer Prozess der konstruktiven Phantasie, der wissenschaftlichen Intuition. Bei der inneren Vergegenwärtigung des im Satze beschriebenen Vorganges werden im Deuter Assoziationen lebendig: vor sein inneres Auge treten im Lande umher-

ziehende Priestertänzer, die heilige Aufzüge zu magischer Kraftentwicklung aufführen — sie rennen durch die Strassen und Felder, mit Gerten, Stöcken, Peitschen bewaffnet, und hauen Jungfrauen und Frauen, auch die angesehensten, um die in diesen Stöcken oder Peitschen sitzende magische Kraft auf die Geschlagenen zur Beförderung der Fruchtbarkeit zu übertragen⁸¹⁾.

Diese Erklärung liegt dem philologischen Wortlaut viel näher als die Winternitzens und fügt sich dem angenommenen Gesamtbilde zwangloser ein — sie ist also gegenüber jener die wahrscheinlichere. Es bleibt allerdings auch jetzt noch eine gewisse philologische Unruhe als Rest: *adaṇḍyam* „Nichtzuschlagendes“. Dieses in seiner Allgemeinheit merkwürdig bestimmt klingende, negative Gerundivum scheint auf etwas hinzuweisen, das, eine Kategorie für sich, von jedermann selbstverständlich als ausserhalb des Bereiches des Geschlagenwerdens liegend betrachtet wird. Jungfrauen und Frauen könnten allenfalls als eine solche Kategorie gedacht werden, wenn „Nichtzuschlagendes“ als unverletzlich verstanden würde. Der sakrosankte Charakter der Mädchen und Frauen ist uns aber vom alten Indien nicht bezeugt, jedenfalls kein hervorstechender Zug der vedischen Kultur. Die philologische Unruhe wird also die konstruktive Phantasie innerhalb der einmal angenommenen Sphäre aufs neue in Bewegung setzen, neue Assoziationen, die ihre Wurzeln im gedächtnismässigen Inhalte unseres Bewusstseins haben, werden auftauchen⁸²⁾. Wir wissen, dass noch im heutigen Indien, z. B. in

81) Vgl. neben zahllosen Beispielen aus primitiven Religionen die Luperci in Rom. Die Peitsche des Hanswurst bei der Fastnacht ist ein armseliges Überbleibsel dieser Bräuche. Vgl. auch Yogapraaxis, 176.

82) Hier erweist sich der Wert der ethnologisch-religionsgeschichtlichen Forschung für die philologische Erklärung der Texte, denn Vergleich ähnlicher Erscheinungen aus den verschiedensten Gebieten ist eines der wichtigsten Mittel für die Deutung von religionsgeschichtlichen Erscheinungen. Wäre die indologische Forschung nur innerhalb ihres Bereiches geblieben, so hätte sie ganz wichtige Erkenntnisse nicht gewonnen: Die Bedeutung des Zauberverfeuers, Sinn der *Dikṣā* (der Wiedergeburtssprüche im besonderen); der ganze Aufbau der Zauberei, das Wesen des Gottes Śiva — um nur ein paar Beispiele zu nennen, wären ganz oder teilweise dunkel geblieben ohne Vergleich mit ausserindischen, vornehmlich auch primitiven Formen der Religion.

der Chitral-Gegend und sonst bei den Stämmen im Hindukusch, die Zeremonie des „Austreibens der Dämonen“ vollzogen wird. Jetzt geschieht dies mit Flinten, aber ein Vergleich mit anderen indischen Stämmen beweist, dass früher Stöcke dazu verwendet wurden, wie denn heute noch die Khond die Dämonen, „die Vernichter des Samens“, austreiben, indem Scharen von jungen Leuten in Prozessionen mit Stöcken in die Luft schlagen⁸³⁾. Die Dämonen sind aber unsichtbare Feinde — sie sind nicht mit Stöcken zu erreichen, sind *adaṇḍyam*, „Unprügelbares“. Nun erhält der Satz eine Deutung, die jeder philologischen Forderung volle Genüge tut und sich zwanglos dem Gesamtbilde einordnet. Die letzte Deutung, dass die *Ṛātya* in Prozessionsbanden herumschwärmen und die

Es ist dies ähnlich wie in der klassischen Philologie, wo auch erst die ethnologisch-religionsgeschichtliche Forschung Licht auf manche früher kaum beachtete, teilweise oder ganz unverständene Erscheinungen geworfen hat, die das Gesamtbild des klassischen Lebens bereichert haben. Wenn viele solcher durch die vergleichende Methode gewonnenen Erkenntnisse heute selbstverständlich erscheinen, so vergisst man zu leicht, wie sie erschlossen worden sind. Ich möchte allerdings als Warnung beim Gebrauch der vergleichenden Methode den Satz aufstellen, dass, je entfernter die Bereiche sind, desto weniger Beweiskraft den Vergleichen innewohnt, obwohl ihre die Forschung anregende Wirkung sich mit der Entfernung steigern mag. Wenn Winternitz (Aufs. 60) sagt: „Ich war wohl einer der ersten, der den Wert ethnologischer Parallelen für die Indologie betont hat, und es liegt mir ferne, die Heranziehung solcher Parallelen tadeln zu wollen. Aber die Ethnologie kann uns doch immer nur Wegweiser sein, sie kann die Richtung angeben, in der sich die Forschung zu bewegen hat, aber ethnologische Parallelen von Naturvölkern und andern Völkern können für die Inder nichts beweisen, sie können die auf indischem Boden mangelnden Tatsachen nicht ersetzen“, so gebe ich ihm natürlich darin völlig recht, dass die Parallelen nichts beweisen, keine mangelnden Tatsachen ersetzen können. Ich möchte aber die Frage an ihn richten, welche Tatsachen ich denn in meinem Buche durch Parallelen zu ersetzen gesucht habe? Ich hatte dunkle Texte vor mir, das waren meine „Tatsachen“, und habe versucht, sie mit Hilfe von Parallelen zu deuten, genau wie Winternitz selber. Beweisen können natürlich Parallelen überhaupt nichts — kann Winternitz etwa seine Erklärung der Sätze von T. M. Br. XVII, 1, 9. beweisen? —, sondern deuten helfen. Mehr kann niemand tun, wo die Texte nicht für jedermann sofort einsehbar ihren Inhalt darbieten.

83) Vgl. J. Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh*, Calcutta 1880, 130 und Frazer, *Golden Bough*³, London 1920, IX, 137. 234 ff.

Dämonen verjagen, ist zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben. Diese wird gestützt, wenn uns nun auch in den Sinn fällt, dass nach *Lāṭy.* VIII, 6, 8 die *Vrātya* „mit einem kleinen Bogen ohne Pfeile herumlaufen und bedrängen“⁸⁴⁾ (wen sie bedrängen, ist dort nicht gesagt); beide Akte zeigen Verwandtschaft, da sie als zauberische Funktionen sinnvoll sind, die Handlung in *Lāṭy.* ohne eine solche Erklärung aber sinnlos ist. Vergleichen wir dann noch die Paralleltexte z. B. *Kāty. Śr. S.* XXII, 4, 11 und finden, dass dort dieser Bogen (*jyāhroḍa*) wiedergegeben wird als *ayogyam dhanuḥ*, und dies der Komm. erklärt als *jyārahitaḥ kevalo dhanurdaṇḍaḥ*, „ein der Sehne beraubter blosser Bogenstock“, so ist der Ring geschlossen. Die logische Schlussfolgerung tritt nun aufs neue in den Vordergrund: die in *T. M. Br.* XVII, 1, 9 mit *adaṇḍyam daṇḍena ghnantaś caranti* beschriebene Handlung ist dieselbe wie die in *Lāṭy.* VIII, 6, 8 mit *dhanuḥkeṇa aniṣuṇā vrātyāḥ prasedhamānā yanti sa jyāhroḍaḥ* beschriebene, und der von *Kātyāyana* mit *kevalo dhanurdaṇḍaḥ* wiedergegebene *Jyāhroḍa* ist derselbe wie der *Daṇḍa* in *T. M. Br.* XVII, 1, 9.

Stellen wir aber weiter den bis jetzt isoliert betrachteten Satz in seinen Zusammenhang hinein, so sehen wir dort eine Reihe von beigeordneten Sätzen, die teilweise unzweifelhaft von heiligen Zeremonien reden, welche die *Vrātya* vornehmen, während die andern alle so gedeutet werden können. Unser Satz ist also philologisch völlig befriedigend und seinem Zusammenhang entsprechend erklärt und unserem Gesamtbilde gemäss sinnvoll gedeutet. Diese Deutung hat so nicht nur höchste Wahrscheinlichkeit, sie kommt einem Beweise in streng logischem Sinne ganz nahe, es ist ein „Beweis“, wie er zwingender für die allermeisten Urteile innerhalb derartiger Untersuchungen nicht erbracht werden kann⁸⁵⁾.

84) Vgl. oben S. 34. *prasedhamāna* heisst eigentlich: „vor sich her treibend“, etwa Ochsen oder Wild; vgl. unten zu *Lāṭy.* VIII, 6, 8.

85) Kann z. B. streng logisch, für alle Denkenden zwingend, bewiesen werden, dass Buddha oder Jesus wirklich gelebt haben? Es besteht rein logisch nur höchste Wahrscheinlichkeit, die von dem die Geschichte lebendig Deutenden intuitiv als Wirklichkeit erfasst wird — sonst hätte es nicht scharfsinnige Gelehrte geben können, die glaubten, Buddha als Sonnengott und Jesus als mythischen Christus erweisen zu können. Vgl. dazu: Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart 1920, 89ff.

Es war nötig, einmal den Urteil bildenden Vorgang an diesen Beispielen eingehend vor Augen zu führen, um zu zeigen, was innerhalb dieses Bereiches an Beweisführung verlangt werden darf und was nicht, auf welcher Art von logischen und intuitiven Prozessen sie ruht, vor allem, welche Rolle dabei das Gesamtbild als heuristisches Prinzip spielt.

Wie aber in der Naturwissenschaft eine nur bestimmte Tatsachen erklärende Hypothese der Verifizierung an allen in Betracht kommenden Tatsachen bedarf, so muss das in unserem Bereich dieselbe Rolle wie dort die Hypothese spielende Gesamtbild einer durch die ganze Untersuchung sich hinziehenden, von verschiedenen Seiten immer wieder erneuten Prüfung unterzogen werden, bis dieses Bild entweder als unhaltbar erwiesen oder als das wahrscheinlichste, das sinngemässeste sichergestellt ist. Diese Prüfung des Gesamtbildes geschieht so, dass jede neu eruierte Einzelheit, dem Bilde eingefügt, seine logische und sinngemässe Übereinstimmung erweisen muss. Widerspricht eine Einzelheit in irgend etwas dem seitherigen Gesamtbilde, so ist zunächst die Frage zu entscheiden, ob diese Einzelheit ausser Betracht gelassen werden darf, weil sie nicht genügend gesichert ist, und wenn diese Frage verneint werden muss, die Möglichkeit zu erwägen, ob sie nicht einen neuen, wenn auch widersprechenden Zug beibringt. Ist diese Möglichkeit zu verneinen, so muss das seitherige Gesamtbild als Inhalt der zu deutenden Texte energisch in Frage gestellt werden. Was ist aber nun ein mit dem Gesamtbilde unvereinbarer Zug?

Dies führt uns zu der schweren Frage der Feststellung eines Gesamtbildes, des Grundcharakters einer Gestalt, also zur Frage der religionswissenschaftlichen Typenbildung. Es ist unmöglich, hier dieses Problem eingehend zu erörtern; Andeutungen müssen genügen.

Wir bringen zur Untersuchung gewisse, von der vorausgegangenen Forschung erarbeitete, mehr oder weniger deutlich erfasste Begriffe mit wie: Stammverbände, religiöse Genossenschaften, arische, nichtarische Stämme usw.; Zauberer, Priester, Yogin, „heilige“ (sakrale) Person usw., von denen jeder durch ein massgebendes Wesensmerkmal ausgezeichnet ist. Der Begriff

des Stammverbandes z. B. enthält als wesentliches Merkmal: „blutsverwandte Gemeinschaft mit sozialen und politischen Schichtungen und Bildungen“; der Begriff der „heiligen“ Person ist: „mit den übernatürlichen Mächten in enger Beziehung stehend, eine auf das Übernatürliche gerichtete Funktion ausübend“; der des Zauberers: „durch gewisse Zeremonien die geheime, übernatürliche Kraft in Bewegung setzen und in den Dienst des Menschen zwingen“; der des Priesters: „Vermittler sein zwischen der natürlichen und übernatürlichen Welt“; der des Yogin: „durch bestimmte Übungen übernatürliche Einsicht, Kraft und Wesenheit erringen“⁸⁶). „Heilige Person“ ergibt sich so als Oberbegriff für die letzten drei; die Unterbegriffe erscheinen als Spielarten des Oberbegriffs. Mit diesen Begriffen — da, wo es sich um anschauende religionsgeschichtliche Untersuchungen handelt, reden wir besser vom Gesamtbild mit einem bestimmten Grundcharakter, — gehen wir an unsere Texte heran, ohne zunächst klar zu sehen, wohin sie uns führen. Wir erarbeiten uns eine Anzahl Einzelheiten mit der philologischen Methode, — die aber, wie wir oben gesehen haben, ohne die konstruktive Phantasie nur zu fragmentarischen Urteilen kommen kann — und ganz allmählich dämmert oder plötzlich an irgendeinem Punkte leuchtet aus diesen Einzelheiten ein Gesamtbild auf. Ein Leser, z. B. Weber, stösst auf Anzeichen von Gruppenbildung, die im Gegensatz zur brahmanischen Kultur steht; er ist dem Stand der Forschung nach vom Gedanken der arischen Stämme beherrscht; so springt in sein Bewusstsein das Urteil: nichtbrahmanische Stämme. Ich stosse auf Av XV, 1, wo der Vratya vergöttlicht wird, auf XV, 10 ff., wo er Segen oder Fluch bringend im Lande umherzieht, also: „heilige“ Person; er steht ein Jahr lang aufrecht, also: Yogin; er geht mit den Göttern in die Sonne ein, also: Mystiker; er macht die Verwünschungszeremonie *śyena*, also: Zauberpriester; er lebt von Leibes-Anstrengung: Handarbeiter? Lastträger? Dieser neue Einzelzug fügt sich dem Gesamtbilde nicht ohne weiteres mit sinngemässer Folgerichtigkeit ein. Alle meine früheren Urteile

86) Wie diese ganz allgemeine Begriffsbildung vor sich geht, ist hier nicht zu erörtern; das ist in einer systematischen Darstellung der philologischen Methode darzustellen.

und damit der seither angenommene Grundcharakter ist mit diesem letzten noch unentschiedenen, mutmassenden Urteil zunächst in Frage gestellt. Entweder muss ich mein seitheriges Gesamtbild aufgeben — wenn nämlich die oben in den beiden mutmassenden Urteilen auftauchende Deutung richtig ist, denn diese scheint nicht vereinbar mit dem seither angenommenen Grundcharakter — oder diese Deutung muss aufs neue unter dem Einflusse des Gesamtbildes einer Prüfung unterzogen werden, oder aber die philologische Erklärung der Worte muss neu geprüft werden. Wir kehren also zum philologischen Tatbestand zurück mit der Frage, ob er nicht eine Erklärung und Deutung zulasse, die sich dem Gesamtbilde als neuer, bisher nicht bekannter Zug sinngemäss einordnet.

Ist — angenommen, dass wir philologisch zu keiner andern Erklärung gekommen sind — „das Leben fristen durch Leibes-Anstrengung oder -Übung“ als Merkmal einer heiligen Person denkbar? Wieder tritt die konstruktive Phantasie in ihre Rechte: Der Zauberpriester als wilder Tänzer, der Yogin als schwere Steh-, Sitz-, Hangübungen Vornehmender, vollends der ganz degenerierte Yogin als Gaukler, sie alle fristen schliesslich ihr Leben mit Leibes-Anstrengung oder -Übung im Gegensatz zum meditierenden Mystiker. Es wäre also hier, wenn diese Deutung richtig ist, das Gesamtbild, das wir an vielen Einzelheiten gewonnen haben, nicht mehr in Frage gestellt, es wäre nur für den betreffenden Satz eine ganz bestimmte „heilige“ Person gemeint, eine Spielart des Haupttyps.

Dies ist der polare Prozess der Typenbildung und jeder philologischen-religions- und kulturgeschichtlichen Forschung: vom Einzelnen zum vorläufigen Gesamtbild und von diesem zum Einzelnen.

Hier tritt das Problem der Mannigfaltigkeit des Typs auf, und zwar im Sinne des zeitlichen Nebeneinander wie des zeitlichen Nacheinander, also das Problem der Abwandlung und der Entwicklung. Nachdem wir den Grundcharakter in wesentlichen Merkmalen festgestellt haben, ist die Frage aufzuwerfen, wie ein solcher Grundcharakter sich verändern, besondern, abwandeln, entwickeln, wie er verkümmern kann. Die Antwort

kann nur in der sichtenden Anschauung gefunden werden. Diese allein entscheidet über die Frage, welche notwendigen oder doch möglichen Spielarten in den verschiedenen Bereichen und Zeiten angenommen werden dürfen. Die Geschichte des Yogin z. B. kann seit dem Rgveda, besonders aber von den Upanişaden an verfolgt, die Mannigfaltigkeit seines Typs, vom vergeistigten Mystiker bis zu dem mit religiöser Scheu betrachteten Wundertäter und heiligen Gaukler, im heutigen Indien betrachtet werden. Diese vergleichende Betrachtung wird das verbindende Wesentliche und das trennende Unwesentliche herausarbeiten: wir erreichen so die Klärung und Durch-Bildung des Begriffs, die endgültige Feststellung des Grundcharakters und seiner Abwandlungen. Solange ein uns vorliegendes Datum sich folgerichtig dem Grundtyp und seinen Abwandlungen einfügt, darf er mit vollem Recht festgehalten werden. So ist z. B. der Yogin als Gaukler immer noch insofern heilige Person, als er mit allerlei Übungen sich der Kräfte der übernatürlichen Welt zu bemächtigen vorgibt, und ist doch himmelweit verschieden von dem Yogin, der Om summend die ewige Realität zu erraffen hofft und im Absoluten versinkt – sie tragen darum auch beide den Namen Yogin⁸⁷⁾. Ob also ein Gesamtbild, ein Hauptbegriff für bestimmte Einzelheiten und die Texte durchweg festgehalten werden darf oder verworfen werden muss, hängt ganz von der Frage ab, welche als wesentliche, welche als unwesentliche, sich wandelnde Merkmale betrachtet werden. Bei wesentlich gleichen Merkmalen dürfen unwesentliche Verschiedenheiten nicht zum Grund gemacht werden, einen aufgestellten Hauptbegriff zu verwerfen. Welcher Unterschied in Ausrüstung, Handlung, Wort, Haltung zwischen einem die Messe lesenden Priester und einem vedischen Opferpriester oder gar dem Schamanen Sibiriens. Und doch müsste jemand, der eine umfassende Geschichte des Priestertums schreiben wollte, alle unter dem Gesamtbilde vereinigen, das in dem Wort Priester seinen Ausdruck gefunden hat, denn alle haben die Zentralfunktion gemeinsam, Mittler zu sein zwischen der

87) Hier kann, wenn die Entwicklungsreihe einer Gestalt festgestellt ist, diese sogar zur kritischen Sichtung der Texte mit Beziehung auf ihr Früher oder Später, wenn auch mit grosser Vorsicht, verwendet werden.

natürlichen und übernatürlichen Welt, und allen ist der sakrale Charakter eigen; diese bestimmen die Zusammengehörigkeit der mannigfaltigen Typen. Behaupten zu wollen, man dürfe den einen, der mit Messgewändern, der Bibel und Weihwasser operiert, nicht vergleichen mit dem andern, weil dieser, mit einem Kuhfell bekleidet und mit einer Kopfbinde angetan, Soma opfert, hiesse religionsgeschichtliche, damit aber auch umfassende philologische Arbeit überhaupt verneinen. Also tritt auch bei der Typenbildung die vergleichende Methode wieder in ihr Recht.

Die Art der „Beweisführung“ für jede Untersuchung, die mit verschiedenartigen, über weite Bereiche und Zeiträume sich erstreckenden Texten sich beschäftigt, ist mit den vorausgehenden Ausführungen skizzenhaft gekennzeichnet. Die Deutung der Texte ist als die richtige erwiesen oder hat mindestens höchste Wahrscheinlichkeit, die einem bestimmten, aus sicheren Daten gewonnenen Gesamtbilde sich ungezwungen und Sinn-gemäss einfügt. Die Gültigkeit dieser Deutung besteht, selbst wenn sie nicht rein logisch, d. h. für alle zwingend, bewiesen werden könnte, so lang zu Recht, bis sie entweder in streng logischer Beweisführung widerlegt ist, oder bis ein anderes Gesamtbild als wahrscheinlicher erwiesen wird.

I. Die philologischen Grundlagen zur Feststellung des ursprünglichen Charakters und des Gesamtbildes der Vrātya.

Die Texte ausserhalb des Atharvaveda.

1. Die Nachrichten in den ältesten Texten.

a) VĀJASANEYI-SAMHITĀ.

Das älteste Zeugnis für den Vrātya ist Vaj. S. XXX, 8 (vgl. Taitt. Br. III, 4, 5, 1). Dort werden die zahllosen Opfer des Puruṣamedha aufgezählt, darunter vrātya, der den Gandharven und Apsaras geweiht und also geopfert wird. Beim Vergleich der Opfer mit der Gottheit, der es jedesmal geweiht wird, ist zu bemerken, dass zwischen beiden eine gewisse Wesensbeziehung besteht. Die Gandharven und ihre Frauen, die Apsaras, sind dämonische Gottheiten (im Rv sind sie cölarisiert und idealisiert), welche in den Lüften ihren Tanz aufführen, in die Wasser tauchen, in die Menschen fahren, sie wahnsinnig oder besessen machen¹⁾; gandharvagr̥hīta ist ein Ausdruck für Besessenheit, und der besitzende Gandharve gibt Offenbarungen über die jenseitige Welt²⁾. Das lässt darauf schliessen, dass der Vrātya mit solchen wildekstatischen Erlebnissen verknüpft war. So wandelt ja auch der langhaarige Verzückte auf der Apsaras und der Gandharven Pfad (Rv X, 136, 6). Auch die Umgebung, in welcher vrātya in Vaj. S. XXX, 8 sich findet, weist in diese Richtung. Vor ihm wird durmāda, „ein von toller Wut Ergriffener“, dem Dämon „Menschentiger“ geweiht, nach ihm unmatta, „ein Berauschter oder Toller“, den Prayuj³⁾. Wenn

1) Vgl. Rv IX, 78, 3; Av VII, 109, 3; XI, 9, 15. 16; IV, 37. 38. u. oft.

2) Vgl. Brh. Up. III, 3. 7. Vgl. auch den Abschnitt über den Vena Bd. II.

3) prayuj heisst sonst Gespann, dann Antrieb. Ich vermute, dass hier Dämonen gemeint sind, die den Menschen in den Rausch, in die tolle Erregung usw. treiben.

der Kommentar vrātya mit savitrīpatita („einer, der nicht nach brahmanischer Weise geweiht worden und darum der Savitrī verlustig gegangen ist“) wiedergibt, so folgt er darin der späteren Tradition, die am Vrātya nur dieses negative Element heraushebt, ohne Positives über seinen Charakter zu sagen ⁴⁾.

b) DIE VRĀTYASTOMA-TEXTE UND VERWANDTES.

Vorbemerkung.

Abgesehen von dem später zu behandelnden XV. Buch des *Av* bieten uns eine Reihe von Texten, die vornehmlich zum *Sāmaveda* und zum Schwarzen *Yajurveda* gehören, die ausgiebigsten Nachrichten über die Vrātya. Sie treten hier auf als die Vollzieher von bestimmten Opfern, den Vrātyastoma. Nach *Jaim. Brāhmaṇa* II, 222, *Tāṇḍya-Mahā-Brahmaṇa* XVII, 1—4, *Latyāyana Śrauta Sūtra* VIII, 6, *Baudhayana Śrauta Sūtra* XVIII, 25 ff., *Kātyāyana Śrauta Sūtra* XXII, 4, 1—28 wurden durch diese Opfer nichtbrahmanische Menschen in die Brahmanenkaste aufgenommen unter der Bedingung, dass sie dem Vrātya-Leben entsagten, ihre Vrātya-Ausrüstung ablegten und damit die Sünde ihres unbekehrten Zustandes abwischten.

Die Angaben dieser Texte, von denen bisher einige überhaupt noch nicht, andere nur auszugsweise benützt worden sind, setzen uns in den Stand, vom Leben und Treiben der Vrātya der vedischen Zeit ein einigermaßen deutliches Bild zu bekommen. Ich werde deshalb diese Texte in extenso übersetzen und zu der Erklärung ihrer oft zu knappen Sätze die Kommentare, die wertvolle Ergänzungen geben, heranziehen. Ich tue dies trotz der Tatsache, dass dabei manche, vielleicht ermüdende, Wiederholungen zu ertragen sind, denn so gleichartig die Texte und Erklärungen oft sein mögen, offenbaren sich doch in vielen kleinen Abweichungen wichtige neue Züge des in seinen Einzelheiten so schwer zu fassenden Bildes. Gerade diese Einzelheiten sind oft von grosser Bedeutung für die Erklärung eines dunklen oder zweifelhaften Ausdrucks.

⁴⁾ Vgl. unten I, 3 a.

1. Jaiminiya-Brāhmaṇa II, 222⁵⁾.

„Jetzt (folgt die Abhandlung über) die Vratyastoma. Die göttlichen (Vratya)⁶⁾ waren einst auf Vratya-Wanderschaft (vratyām adhāvayan)⁷⁾ unter Budha als ihrem Oberhaupte (sthapati).

Diese gingen gegen die Würde des Erzvrātya (ekavrātya) an, d. h. entweder gegen jenen, der dort weht, oder gegen den Gott Īśāna⁸⁾. Da durchbohrte er sie mit einem Opferunfall (yajñasyartyavidhyat). So erkannten sie den Weg zum Himmel nicht. Aber in ihnen regte sich das Verlangen: Möchten wir den Weg zum Himmel erkennen! Da nahmen sie ihre Zuflucht zu Prajapati. Der gab ihnen diesen Vratyastoma als ihr Opfer; den machten sie sich zu eigen; mit diesem opferten sie. Da erkannten sie (den Weg zur) Himmelswelt⁹⁾.

5) Das Jaim. Br. gehört zum Sāmaveda; dieser Abschnitt ist zugänglich gemacht von W. Caland, Das Jaiminiya Brāhmaṇa in Auswahl, Text, Übersetzung, Amsterdam 1919 (V. K. A. W. A. Afd. Letter. Deel I. N. R. XIX, 4), § 146, S. 183 ff. Die tüchtige Arbeit von Caland hat den sehr wertvollen Text erst übersetzbar gemacht, aber C. hat wichtige Stellen missverstanden und falsch verbessert. Ich übersetze daher den ganzen Abschnitt neu.

6) vrātya fehlt im Text.

7) Vgl. das vrātyām pra-vas der unten übersetzten Texte.

8) Diese wichtige Stelle hat Caland nicht verstanden und darum unnötigerweise den Text verändert. Der Text hat: ta ekavrātyām ārchann imamvaiva yo 'yam pavata Īśānam vā devam. C. verbessert: ta ete vrātyā usw. Nun ist aber ekavrātya eine Bezeichnung des Erzvrātya in Av XV, 1 und Jaim. Up. Br. III, 21, sozusagen das mythische Ur- und Vorbild der irdischen Vratya; dieser Ekavrātya ist in Av XV, 1 mit mahādeva (īśāna), Jaim. Up. Br. mit vāyu eins. Um die Würde oder Stellung dieses Ekavrātya, um ekavrātyā (analog vrātyā, im Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 1 mit vrātyatā wiedergegeben) handelt es sich hier. Die Schar der himmlischen Vratya streben nach dieser Würde. Dies empfindet ihr Oberherr (die Überlieferung ist nicht mehr sicher, ob es Vāyu oder Rudra war, in der Tat ist dies dasselbe, denn Rudra war ursprünglich auch Sturm-gott) als einen Angriff auf seine Stellung, und er hindert sie in ihrem Vorhaben.

9) Diese Fassung des Ursprungs vom Vratyastoma hat ohne Zweifel religionsgeschichtlichen Hintergrund. Die Vratya wenden sich von ihrem alten Gott Rudra ab und gehen zu dem neuen Gott Prajapati über, der ja in den orthodoxen Brāhmaṇa eigentlich der oberste, jedenfalls der zentrale Gott geworden ist. Wir fassen hier ein wichtiges Stück aus der Geschichte des Kampfes der verschiedenen religionsgeschichtlichen Bereiche Altindiens.

Diejenigen, die auf Vrātya-Wanderschaft ziehen, gehen sozusagen in die Irre. Weil die Pavamāna(-Stotra) die Zweiunddreissiger-Form¹⁰⁾ haben, eben darum gelangen die (Vrātya) durch das ‚Wort‘ zu ihrem Ziel. Der Eingangsvers der Pavamānastotra ist (je) eine Anuṣṭubh. Die Anuṣṭubh ist ja (mystisch) das ‚Wort‘. Vom ‚Wort‘ aber sind die ausgeschlossen, die auf Vrātya-Wanderschaft ziehen, denn mit dem ‚Wort‘ reden sie von der (rechtgläubigen) Observanz Abweichendes und Opferunwürdiges¹¹⁾. Kraft und Macht weicht deshalb von ihrem Worte^{11a)}. Weil dieser Eingangsvers eine Anuṣṭubh ist, eben darum erreichen sie durch das ‚Wort‘ Schritt für Schritt ihr Ziel¹²⁾. Diese (Eingangs-Anuṣṭubh) wird aus den Versen des Arbuda gebildet¹³⁾. Die Schlange stiess

10) dvātrīṃśāḥ pavamānāḥ; die Zweiunddreissiger Singweise (vgl. unten S. 61, Anm. 26) ist selten und kommt nach Maśaka nur im 4. Vrātyastoma vor (vgl. Maś. III, 11 und unten Anh. I). Die andern Vrātyastoma haben nach Maś III, 9 ff. als die entscheidende magisch wirksame Singweise den Sechzehner-Stoma (vgl. unten S. 59 ff.). Die Jaiminiya-Schule wählte im Unterschied vom T. M. Br. als Haupt-Stoma beim Bekehrungsopfer den Zweiunddreissiger aus einem ganz bestimmten, im Texte angegebenen Grund: Diese Singweise ist mystisch Vāc (wohl in Analogie zu der zweiunddreissigsilbigen Anuṣṭubh, die in der gesamten vedischen Überlieferung mystisch mit Vāc in eins gesetzt wird).

11) avratam amedhyam vadanti; dies ist zu vergleichen mit adurukta-vākyam duruktam āhuḥ, T. M. Br. XVII, 1, 9; vgl. unten S. 69 ff. Diese „böse Rede“ sind die Sprüche und Lieder, welche die Vrātya bei ihren ketzerischen Zeremonien brauchen. Vgl. S. 108 f.; II, 2; Winternitz, Aufs. 51.

11a) Ihre Sprüche und Lieder haben keine magische Kraft (indriyam vīryam).

12) abhipūrvam eva tad vācā samr̥dhyante. Der Nachdruck, der auf das „Wort“ der Vrātya gelegt wird, zeigt, dass dieses besonderen Anstoss bei den Brahmanen erregte. Mit ihren Sprüchen und Liedern traten nämlich diese Ketzer in Konkurrenz mit den Brahmanen; sie bildeten ein Stück ihres „pāpman“ (vgl. T. M. Br. XVII, 1, 9). Es bedurfte deshalb ritueller Bestandteile, welche das „Rūpa“ der Vāc in sich trugen. Mit jedem Pavamānastotra, besonders mit jeder der anuṣṭubhischen Eingangsstrophen, die mystisch der Vāc entsprechen, wurden sie mehr von ihrer Ketzerei befreit und mit der Kraft der heiligen Rede durchdrungen, wodurch sie würdig wurden, Brahmanen zu sein, deren Wort Kraft und Macht besass.

13) so vā arbudasyarkṣu bhavati. Caland übersetzt: „Diese (Anuṣṭubh?) ist auf den Versen des Arbuda“, und findet den Lok. befremdlich. Es ist mir nicht ersichtlich, was sich C. unter seiner Übersetzung gedacht hat. Mir scheint aber der Sinn des Satzes klar und der Lok. zu Recht bestehend. Nach der Vorschrift des Jaim. Br. sollte der Eingangsvers eines jeden der drei

nämlich mit diesen Versen ihre tote Haut ab¹⁴). Es sterben sozusagen diejenigen, die ein Vrātya-Wanderleben führen; sie reden ja auch die Rede von angesehenen Alten (Greisen)¹⁵). Mit diesen Versen stossen sie ihre alte Haut ab¹⁶).

2. Tāṇḍya-Mahā-Brahmaṇa XVII, 1—4¹⁷).

I. Kapitel.

Komm.: Nun folgen die vier Vrātya-Opfer, die Eintagsopfer sind. Im Pavanānastotra aus dem oben angegebenen Grunde in anuṣṭubhischem Versmass sein. Auch nach T. M. Br. XVII, 1, 1 ist es neben dem Sechzehner-Stoma das anuṣṭubhische Versmass, das die magische Wirkungskraft, wodurch die Vrātya verwandelt wurden, in sich trägt (vgl. unten S. 59 ff.). Nach diesem Text ist aber die Anuṣṭubh „auf verborgene Weise“ (parokṣam) vorhanden. Was damit gemeint ist, habe ich unten (S. 60, Anm. 24) gezeigt. Dass auch in unserem Texte die drei Eingangsverse „verborgene“ Anuṣṭubh waren, ist aus einer Untersuchung der in Frage kommenden Lieder zu erschliessen. In der Überlieferung wird dem Arbuda das Lied Rv X, 94 (mit X, 76 u. X, 175) zugeschrieben (vgl. zur Anukramāṇī noch Ait. Br. VI, 1; Kaus. Br. XXIX, 1; Keith, Rig-Veda Brahmanas p. 259). Diese Lieder enthalten aber keine Anuṣṭubh. Wenn mit den „Versen des Arbuda“ diese Lieder gemeint sind, woran nicht zu zweifeln ist, so müssen die Eingangs-Anuṣṭubh aus Zeilen dieser Strophen auf die unten angegebene künstliche Weise geformt worden sein. Der Lok. erklärt sich aus der Analogie des Lok., der im Zusammenhang mit Sāman und Stoma steht: Die Verse, die nach einer bestimmten Melodie (sāman), oder die Stotra, die nach einer bestimmten Singweise (stoma) gesungen werden sollen, stehen immer im Lok. (vgl. T. M. Br. XVII, 1, 6: tāṣṭi [sc. ṛkṣu] dyantānam). Dieser Lok. hat den Sinn: In diesen Versen (Gesängen) ist diese Melodie (Singweise) als formierendes Prinzip wirksam. So ist in den nichtanuṣṭubhischen Versen des Arbuda das anuṣṭubhische Versmass bei der Bildung der Strophe wirksam.

14) Das bezieht sich auf die Legende vom Schlangen-Rṣi Arbuda, dem „Zauberspruch-Macher“. Nach T. M. Br. XXV, 15; Ait. Br. VI, 1; Kaus. Br. XXIX, 1 war er Grāvastut bei einem bestimmten Sattrā. Nach diesen Texten ist er auch der Stifter einer besonderen Zeremonie des „Herankriechens“ beim Opfer, wobei ihm wegen seines giftigen Blickes (denn er war eine „Schlange“) die Augen mit einem Turban umwickelt wurden. Hier sind ohne Zweifel Erinnerungen an primitive „Tiertänze“ im Ritual festgehalten.

15) sthāviratarasyāṣyaṃ vadanti; ich nehme āsyam als gebildet von ās, Mund, mit dem Nominalsuffix ya: „Sie reden Greisenrede“. Zum Sachlichen vgl. unten T. M. Br. XVII, 4.

16) Also wird der Vrātyastoma als Wiedergeburtzeremonie angesehen.

17) Dieses Brāhmaṇa gehört zum Sāmaveda (vgl. Weber, Ind. Lit.² 72 ff.; Winternitz, Gesch. d. Ind. Lit. I, 166 f.; III, 614). Ich benütze die Ausgabe

Begriff, den (für die Vrātya) im allgemeinen¹⁸⁾ geltenden Sechzehner-stoma (ṣoḍaśastoma)¹⁹⁾ darzulegen, sagt er:

(v. 1): „Die Götter stiegen zur Himmelswelt auf. Von ihnen wurden „die Göttlichen“ (daivāḥ)²⁰⁾, die eben auf Vrātya-Wanderschaft begriffen waren (vrātyāṃ pravasantāḥ), zurückgelassen (ahīyanta). Sie kamen dahin, von wo die Götter mit Hilfe dieses (Vrātyastoma) zur Himmelswelt gegangen waren. Aber sie fanden weder die Singweise (stoma), noch das Versmass (chandas)²¹⁾, mit dem sie hätten jene erreichen können. Da sagten die Götter zu den Marut: „Verschaffet jenen (Vrātya) diese Singweise und dieses Versmass, mit dem sie uns erreichen können!“ Da verschafften sie jenen diese Sechzehner-Singweise (ṣoḍaśastoma)²²⁾, die auf verborgene Weise anuṣṭubhischen Charakter hat (stomam . . . parokṣam anuṣṭubham). Damit erreichten die (Vrātya) jene (die Götter).“

der Bibl. Ind. mit dem Kommentar des Sāyana, besorgt von Ānandachandra Vedāntavāgīśa. Die zahlreichen Druckfehler des schlecht edierten Textes habe ich meistens stillschweigend verbessert und nur einige wichtige besonders angemerkt. Der Kommentar ist mit Beziehung auf die rituellen Fragen ausgezeichnet, auch sonst bietet er wichtige Ergänzungen zum Text. Ich habe ihn deshalb in extenso übersetzt.

18) Diese Übersetzung des sādharmaṇya ist gewährleistet durch Lāṭy. VIII, 6, 2; die weitere Erklärung ergibt sich im folgenden.

19) Über stoma usw. vgl. weiter unten.

20) Damit sind die daivā vrātyāḥ, die vergöttlichten Vorfahren der Vrātya von T. M. Br. XXIV, 18, 1 f. gemeint; vgl. die divyā vrātyāḥ von Jaim. Br. I, 276 f. und II, 222. Dazu unten das Kap. über die himmlischen Vrātya.

21) Über diese Fachausdrücke siehe unten S. 61 f.

22) Der Ṣoḍaśastoma wurde nach Jaim. Br. II, 221 von Agastya erschaut; er ging damit hinter den andern Sehern (die jeder seinen eigenen Stoma erschaut und dessen magische Wirkung erfahren hatten) in die Himmelswelt. Dieser Stoma „steht aber sozusagen ausserhalb der andern (bahirdheva hy eṣa stomebhyo yat ṣoḍaśaḥ), wie auch die Nachkommen des Agastya sozusagen ausserhalb der Kuru-Pañcāla stehen, auch wenn sie mit Hilfe dieses Stoma zu den Brahmanen stossen“. Dies ist der Sinn der von Caland nicht ganz richtig wiedergegebenen Konstruktion: tasmād yady āgastyo brāhmaṇān prāpnoty anucara ivaṣa stomānām yat ṣoḍaśas tasmād v āgastayo bahirdheva kurupañcālebhyaḥ.) Also gehört Ag. im Grunde zu den Vrātya; er ist einer jener sehr frühen Bekehrten, die aber nie ganz den Makel ihres einstigen unbekehrten Lebens loswurden. Es ist noch (mit Bez. auf T. M. Br. XVII, 1, 8) darauf hinzuweisen, dass Ag. in engster Verbindung mit den Marut steht Rv I, 170. 171.

(Zum Verständnis dieses Abschnittes muss der Komm. herangezogen werden):

Die Götter, die vor alters auf die Erde herabgestiegen waren, hatten durch Verrichtung eines Opfers die Himmelswelt erreicht. Das Gefolge dieser Götter, d. h. durch Götterverwandtschaft göttliche Wesen, hatten das Vrātya-Wanderleben (vrātyā), d. h. Vrātya-Art (vrātyatā), d. h. ein Leben minderwertiger Observanz (ācārahinatā) angenommen und wanderten, waren auf Wanderschaft. So wurden sie zurückgelassen, d. h. sie wurden als Zurückgebliebene (hina) auf Erden Verworfenen²³).

Als nun die Götter zum Himmel gegangen waren, kamen die Götterleute (devajana) an den Ort, von wo die Götter ihren Aufstieg zum Himmel gemacht hatten, d. h. sie kamen dort zusammen mit dem Wunsch, den Weg zu entdecken, auf dem man den Himmel erreicht. Sie fanden aber jene den Himmel verschaffende Singweise nicht, ebenso auch nicht das dazu gehörige Versmass. Da sagten die Götter zu den Marut: „Sie sollen die Singweise und das Versmass erhalten, mit dem sie uns erreichen können.“ Da gaben die Marut diesen Zurückgelassenen diesen Sechzehner (ṣoḍaśa), d. h. die Sechzehnerstotra formende Singweise (ṣoḍaśa stotriyātmakam stomam), ebenso das auf verborgene Weise in anuṣṭubhischer Form sich bewegende Versmass²⁴).

23) Über hina siehe weiter unten.

24) Die Ausdrücke paroḥṣam anuṣṭubham (stomam); paroḥṣa vartamānam apratyakṣam anuṣṭubhamchandam (vgl. auch T. M. Br. XV, 9, 15) erklären sich aus Aitareya Br. IV, 1. Dort wird die Vermischung von verschiedenen Metren zu anuṣṭubhischer Form zwecks mystischer Wirksamkeit gelehrt. So wird Gāyatri (3 pāda) mit Pañkti (5 pāda) vermischt; es entstehen $3+5=8$ pāda ($=3 \times 4 \times 2 + 5 \times 4 \times 2 = 64$ Silben), also zwei Anuṣṭubh $= (8 \times 4 \times 2)$: „der Mensch hat die Natur von Gāyatri, Vieh die Natur von Pañkti. Indem die beiden gemischt werden, erhält der Mensch einen festen Standort (pratiṣṭhā) im Vieh“ (d. h. er gewinnt magisch Besitz vom Viehereichtum). Die Vermischung geht nach Sāyaṇa in folgender Weise vor sich (vgl. Haug Transl. S. 258):

1. Ga+Pa
2. Gb+Pb
3. Gc+Pc
4. Pd+e.

Auf diese Art werden Uṣṇih (28 Silben) + Bṛhati (36 Silben) gemischt, ebenso Dvipād (20 Silben) + Triṣṭubh (44 Silben). In IV, 2 ist gesagt, dass unter bestimmten Voraussetzungen der Ṣoḍaśin in dieser Vermischung verschiedener Versmassen zu Anuṣṭubh vorgetragen werden müsse . . . denn „der Ṣoḍaśin wird von allen Versmassen gebildet“ (IV, 3, Ende). Wie diese Vermischung innerhalb der 4 Ṣoḍaśastoma vor sich ging, ist ohne die genaue Beschreibung, die uns noch fehlt, nicht mehr auszumachen. Vgl. dazu den Anhang zu T. M. Br. XVII, 1.

Beim ersten Vrātyastoma wird der Sechzehner-stoma in vier Stotra verwendet (also tritt der Sechzehner-stoma viermal auf); zwei sind anuṣṭubhisch²⁵⁾. So ist das Wort von dem verborgenen Vorhandensein der Anuṣṭubh gemeint²⁶⁾.

25) Bei zwei von den drei Pavamānastotra; vgl. oben die Übersetzung der Stücke aus dem Jaim. Br. und die Anmerkungen dazu, sowie Anhang zu T. M. Br. XVII, 1 f.

26) D. h. die beim Gesang verwendeten Verse (vgl. dazu Jaim. Br. II, 222; Rv X, 94, 2; Maś. III, 9) werden zunächst in der angegebenen Weise in Anuṣṭubh verwandelt, und diese wird dann in verschiedenen Läufen wiederholt, bis 16 Verse herauskommen (also wenn etwa das Stotra eine Anuṣṭubh hat, 16 mal, wenn es zwei hat, 8 mal; so wird der Sechzehner-stoma-gebildet, analog dem Pañcadaśastoma usw., vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 101). Ein Stotra, das in dieser Weise gesungen wird, ist ein Sechzehner-stotra (ṣoḍaśastotra). Zum Gebrauch von stotra, stoma usw. ist zu bemerken: Ein Stotra „Gesang“ (sāman) gesungen werden. Stoma hat zwei wohl zu unterscheidende Bedeutungen: 1. die Form, in der die Stotra gesungen werden (trivṛt, ṣoḍaśa usw.), mit Beziehung auf Anordnung und Wiederholung der Verse, auf die Pausen mit einzufügenden om usw. (Hillebrandt, a. a. O. 101). Ich übersetze dieses stoma (im Unterschied von sāman „Melodie“) mit „Singweise“ (forms of chanting stotra S. B. E. XXVI, 308). 2. Von stoma in der Bedeutung „Singweise“ ist eine zweite, ganz andere, abgeleitet: die bestimmte Form eines Opfers. Weil die eigentümlichen Stoma die unterscheidenden Merkmale eines Opfers ausmachen, konnte dieses selbst abgekürzt stoma genannt werden, wie agniṣṭoma, vrātyastoma usw. Die Vrātyastoma heißen auch ṣoḍaśin (T. M. Br. XVII, 1 ff.). Nach Hillebrandt, a. a. O. 137 ist der ṣoḍaśin ein Opfer, das „16 oder ein 16. Stotra hat“. Vgl. dazu S. B. E. XXVI, 313, 397 ff., 401 f.; XLI, XVI f. Haug, Ait. Br. transl. 258. Diese Bedeutung von ṣoḍaśin ist aber hier nicht angängig (vgl. auch Baudh. Śr. S. XVIII, 25 f.).

Auf eine briefliche Anfrage bei Prof. Hillebrandt, in der ich ihm meine Bedenken betreffs jener Bedeutung für ṣoḍaśin aussprach, teilte er mir mit, dass er den Ausdruck so verstehe: „stotra, die in sechzehnfacher Weise variiert werden.“ Dies ist richtig und hat sich mir nachträglich durch eine Stelle im Jaim. Br. II, 218—22 (Caland, Das Jaim. Br., Amsterdam 1919, § 145) und durch die genaue Betrachtung von Maśakakalpasūtra III, 9 ff.) bestätigt. Im Jaim. Br. werden die sieben Ṛṣi als die Erschauer der Stoma: trivṛt, pañcaviṃśa usw. erklärt. Agastya als letzter erschaut den Ṣoḍaśastoma (vgl. oben S. 59). Also nahm der Ṣoḍaśastoma eine besondere Stellung ein und es ist erklärlich, dass er deshalb in den orthodoxen Texten nicht häufig vorkommt, dagegen beim Vrātya-Opfer verwendet wurde.

Ein Ṣoḍaśastoma ist also eine Singweise, bei der die Verse (analog dem Pañcadaśa-, Ekaviṃśa- [usw.] stoma, vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 101) in sech-

Daher erreichten schliesslich diese Zurückgebliebenen durch die Anwendung der rechten Form des Metrums im Stoma die Götter (denn Anuṣṭubh führt zur Höhe). So ist in allen Vrātya-Opfern der Sechzehner-stoma anzuwenden — so lautet die Anweisung. Aus den Worten: paroḥṣamanuṣṭubham (im Texte) ist die Vorschrift zu erschliessen, dass das (gewöhnliche, für die Allgemeinheit der Vrātya gültige) Vrātya-Opfer (das erste in der Reihe) als ein vier (Ṣoḍaśa-)stotra enthaltendes Sechzehner-Opfer zu vollziehen ist (paroḥṣam anuṣṭubham ityanena catuṣṣoḍaśī vrātyayajñāḥ kārya iti vidhir unne-tavyaḥ)²⁷⁾.

Denn die Vrātya sind ja in vier Klassen eingeteilt: die „Gescholtene“ (ninditāḥ), die „Jüngeren“ (kaniyāṃsaḥ), die „Älteren“ (jyāyāṃsaḥ) und die nicht zu diesen drei besonderen Arten gehörigen „von niederer Observanz“ (hīnācārāḥ) überhaupt. Unter diesen opfern die drei besonderen Arten, von den „Jüngeren“ angefangen, mit den drei letzten (der vier) Vrātya-Opfer. Die nicht zu diesen drei Arten gehörigen Vrātya aber mit dem ersten, das vier Stotra der Sechzehner-Art enthält. Von Āpastamba wird ein vier Stotra enthaltendes Sechzehner-Opfer für alle bestimmt²⁸⁾. Dann fährt er in seiner Darstellung weiter:

(v. 2): „Als Zurückgebliebene (Niedere) werden ja die beiseite-gesetzt (gemieden, eig. dahintengelassen), die als Vrātya auf die Wanderschaft ziehen, denn sie unterziehen sich ja nicht der (brahmanischen) Schülerweihe, treiben keinen Ackerbau und keinen Handel. Der oben erwähnte Sechzehner-stoma ist fähig, ihnen das (Versäumte) zu verschaffen (hīnā vā ete hīyante²⁹⁾) ye vrātyāṃ³⁰⁾ pravāsanti na hi brahmacaryaṃ caranti

zehnfacher Weise variiert werden (vgl. auch noch Sāyaṇa zu T. M. Br. XII, 13, 1). Ein Stotra, das in dieser Singweise gesungen wird, heisst ṣoḍaśastotra (vgl. Komm. zu T. M. Br. XVII, 2, 2: stotrāṇi ṣoḍaśāni ṣoḍaśastomāni). Das Opfer, in dem die Stotra nach dem Ṣoḍaśastoma gesungen werden, heisst ṣoḍaśin (also zu unterscheiden von dem Ṣoḍaśin, der 16 Stotra hat). Je nach der Zahl der Ṣoḍaśastotra in einem Opfer heisst dies dviṣoḍaśin, catuṣṣoḍaśin, ṣaṭṣoḍaśin. Ich übersetze die Ausdrücke als Sechzehner-stoma-, Sechzehner-stotra, Vier-Sechzehner-Opfer usw. (zum Aufbau dieser Opfer vgl. Anhang I).

27) Vgl. dazu Anhang I.

28) Āp. Śr. S. XXII, 5, 14; vgl. Lāṭy. VIII, 6, 2 mit Komm. und unter 9.

29) Hier wird anknüpfend an v. 1 (ahīyanta) ein Wortspiel mit dem Verbum hā und seinem part. p. hīna versucht. hīna, eigentlich „weggeworfen, zurückgelassen“, hat die Bedeutung „minderwertig, niedriger im Rang“; offenbar war dies die stehende Bezeichnung der Vrātya durch die Brahmanen. Der Verfasser will diese Bezeichnung von dem ahīyanta (v. 1) abgeleitet wissen. Vgl. cap. 3, 2.

30) Text hat fehlerhaft vrātyāṃ.

na kṛṣiṃ na vaṇijyāṃ śoḍaśo vā etat stomah samāptum arhati“.

Komm.: Leute, die als Vratya auf die Wanderschaft ziehen, d. h. die das Vratyaleben annehmen, das sich kundtut im Unterlassen des Gebotenen und im Üben des Verbotenen (vrātyām vrātyatām vihitākaraṇapratīṣiddhanīṣevanarūpām prāpya pravāsanti), werden ja, da sie Niedere, d. h. gering geachtet sind (nikṛṣṭa), gemieden. Sie sind ja äusserst gering geachtet. Was ist der Grund dafür? Sie unterziehen sich ja nicht der brahmanischen Schülerweihe, d. h. der bei den Brahmanen üblichen heiligen Handlung (brāhmaṇocitam karman). Darum sind sie Niedere geworden. Weil sie keinen Ackerbau noch Handel, d. h. den Beruf des Kaufmanns, der im Kaufen und Verkaufen usw. besteht, betreiben, stehen sie an Rang sogar unter den Vaiśya (vaiśyajāter api hīnāḥ). Darum sind sie die am niedrigsten Geachteten (von den Ariern). So wird denn durch die (im Text enthaltene) Vorschrift aufgezeigt, welcher Stoma für welchen Zweck tauglich ist: dieser Sechzehnerstoma ist tauglich, die höchste Würde zu verschaffen (śraīṣṭhyam prāpyitum yogyo bhavati). Nun wird gesagt, woher diese so beschaffene (magische) Wirksamkeit (sāmarthyam) kommt:

(v. 3): „Dieser (Sechzehner-) stoma ist nämlich ein Marutstoma. Die kurzen (kṣudra) Metren gehören zu den Marut.“

Komm.: Dieser Sechzehnerstoma ist ein Marutstoma, d. h. er steht in Beziehung zu den Marut. Worin besteht diese Beziehung zu den Marut? Die kurzen Metren, d. h. solche, die wenig Silben haben, stehen in Beziehung zu den Marut. Sie haben ja den Charakter von Siebenscharen. Also (stehen sie mit den Marut in Verbindung) infolge der Zahl 49 und infolge der Kleinheit, da ja auch (diese 49) wieder in Abteilungen von je sieben eingeteilt werden⁸¹).

81) Die kurzen Metren sind z. B. die Kakubh (8+12+8), die Dvipadā (10+10), die Uṣṇih (8+8+12) usw., die wohl uralten Ursprungs sind und bei den Gesängen und Tänzen der Marutfeste mit ihrem leicht hüpfenden Rhythmus am häufigsten angewendet wurden.

Mit den Marut stehen die Vratya in engster Beziehung. Die himmlischen Vratya hatten einst den Dyutāna, den Nachkommen der Marut, als ihren Opferführer (v. 7). Also kann ein Marutstoma, kraft des Gesetzes der mythischen Entsprechung, ihnen auf Erden zu dem verhelfen, was einst die himmlischen Vratya durch ihr ihnen von den Marut mitgeteiltes Opfer in der überirdischen Region erlangt haben: Gleichberechtigung, dort mit den Göttern, hier mit den Brahmanen.

Die Marut werden stets in Scharen (gaṇa, śardha) gedacht. Ihre Zahl wird in der vedischen Zeit verschieden angegeben (3×60 Rv VIII, 85, 8; 3×7 Rv I, 133, 6; Av XIII, 1, 13). Taitt. S. II, 2, 11, 1 und Taitt. Br. II, 7, 2, 2 werden sie saptagaṇa „siebenscharige“ genannt. Das kann heissen: „Aus Scharen

Nun gibt er in Übereinstimmung mit dem Charakter der Kürze (des Metrums) folgende Anweisung:

(v. 4): „Die Kakubh, die am Anfang (des 2. Stotra im Mādhy. Pav., der beim 1. Vrātyastoma vom Ṣoḍaśastoma geformt wird) steht, zieht er (durch Wiederholung des letzten Pada usw.) in die Länge (udūhati)³²). Die geheime Wirkungskraft der Dvipadā, die (im 2. Stotra des Ārbh. Pav., der ebenfalls vom Ṣoḍaśastoma geformt wird) an Stelle der Kakubh (als Anfangsvers) gesetzt wird, verschafft jenen (Vrātya) durch ihre Form das Ziel“³³).

von Sieben bestehend“ oder „aus sieben Scharen bestehend“. Aus unserer Stelle geht hervor, dass eine Tradition bestand, wonach die Marut aus sieben Scharen von je sieben bestanden, denn nur diesen Sinn kann die Nennung der Zahl 49 haben. Wie diese Siebenzahl in der Anordnung und beim Singen der Stotra formierend gewesen ist, vermag ich auf Grund der Texte nicht mehr genau zu durchschauen. Offenbar waren zwei Zahlenprinzipien dabei wirksam: 1. die anuṣṭubhsche Anordnung $4 \times 2 \times 4$ usw., 2. die Siebenzahl 7×4 , 7×7 usw. So scheint mir z. B. das 2. Stotra des 2. Stoma im Catuṣṣoḍaśastoma so angeordnet, dass 49 Silben mit 8 Jodlerlauten gesungen werden (vgl. unten Anh. I), während die Sinn-Silben 4×8 bilden, wobei ein Pada wiederholt wird. Doch bin ich über alle diese Dinge noch sehr im Unsicheren.

32) ūh ist ohne Zweifel terminus technicus, von dem auch ūhagāna gebildet ist: „zurechtschieben“, um einen Vers für das Ritual singgerecht zu machen. Die Erklärung zu diesem Vers ist im Komm. und im Ūhagāna zu suchen (vgl. zu den ved. Gesangbüchern Caland, Jaim. S. 2 ff.). Das Stotra, um das es sich hier handelt, steht Sv II, 42–3; es muss nach ūhag. X, 2, 5 (in der Ausgabe von Satyavrata Sāmaśramin III, 119) nach der Melodie (sāman) kāleyam gesungen werden. Die beiden Verse sind eine Kakubh und eine Satobhratī ($8+12+8$ und $12+8+12+8$, vgl. Anhang I zu T. M. Br. XVII, 1–4). Nach dem Ūhagāna wird von der Kakubh: „āpavasva usw.“ der letzte Pada wiederholt.

33) Diese Sätze sind nur zu verstehen mit Hilfe des (Anh. I gegebenen) Schemas der Vrātyastoma. Wir sehen, mit welcher priesterlicher Spitzfindigkeit im Ritual alles ausgedacht ist, um die magische Wirkung der Gesänge zu verbürgen. Nach Ait. Br. IV, 3 bedeutet dvipadā den (vollgültigen) Menschen. Darum zieht sie die Vrātya durch ihre magische Wirkung hinein in den Bereich der einzig vollgültigen Menschen, der Brahmanen.

Der Ausdruck: yad eṣā dvipadā . . . tat, „was (eigentlich, im geheimen Sinn) diese Dvipadā ist . . . das (wirkt usw.)“, der in den vedischen Schriften zahllose Parallelen hat, ist am besten aus dem Komm. zu T. M. Br. XVII, 3, 2 zu verstehen; dort ist dieses yad wiedergegeben mit karanam (geheime,

„Die (Stotra), die hier gemeint sind, haben folgende (in kakubh und dvipadā abgefasste und darum in entsprechender Weise magisch wirkende) Versanfänge: payasva madhumattamaḥ (kakubh, Sv II, 42), paripradhanva (dvipadā, Sv II, 717), adhāhīndragirvaṇa (kakubh, Sv II, 60)³⁴. Indem (durch den Sänger) mit dem Wort kakubh („Höhe, Buckel“) an einen Stierhöcker erinnert wird und durch das Wort dvipadā an die beiden Füße (eines Menschen), macht er die Vrātya, durch diese (magisch wirksame) Form (an Stierhöcker und Füße) erinnernd, zu solchen, die ihr Ziel (Eintritt in den Brahmanenstand) erreicht haben (samṛddhān karoti)³⁵).

Indem (der Verfasser) nun die Stotriya-Verse des Brahmasāman³⁶) bestimmt, trägt er vor:

(v. 5): „adhā hīndra girvaṇa“. Hierbei wird ungleiches Versmass verwendet. Denn die Schar (der Vrātya, vrāta) ist sozusagen ungleich. Nun macht er sie aber alle gleich“³⁷).

Komm.: Die mit adhā hīndra girvaṇa beginnenden drei Verse sind die Stotra-Verse des Brahmasāman (das beim 1. Vrātyastoma Verwendung findet). In ihnen wird ungleiches, d. h. verschiedenartiges Versmass verwendet, da der erste Vers, eine Kakubh, im zweiten Pāda zwölf Silben hat, der zweite, eine Uṣṇih, im dritten Pāda, die dritte aber (eine Puraṣṇih) zwei Pāda mit

magische) Wirkungskraft. Zu kakubh und deren magischer Wirkung vgl. noch Av XIII, 1, 5; Śat. Br. IV, 2, 5, 20; VIII, 2, 4, 7 ff.; Āsv. Śr. S. II, 6, 1, 11, 5; Kāty. Śr. S. XXIV, 2, 23; Av IX, 4, 8; vgl. Rv X, 8, 2 zu dvipadā noch Śat. Br. II, 3, 4, 31 ff.

34) Warum der Komm. die Reihenfolge des Rituals (vgl. Anhang I) bei seiner Aufzählung nicht eingehalten hat, ist mir nicht ersichtlich.

35) Der Sinn dieser Sätze des Komm. scheint sich mir aus folgendem zu erklären: Der Buckel des Opfertieres wird in Av IX, 4, 8 als der von den Marut stammende Teil erklärt, ja IX, 7, 5 sogar mit Brhaspati in eins gesetzt. Dadurch, dass ein diesem Buckel (kakud) entsprechendes Versmass (kakubh) verwendet wird, lebt in dem sie enthaltenden Stoma mystische, marutische Stierkraft, d. h. Kraft der Erhöhung in den höchsten Stand. Die Dvipadā bedeutet aber (vgl. oben) den mit mystischer Kraft zu erfüllenden Menschen. Indem die beiden (kakubh und dvipadā) in den Stotriya des Vrātyastoma zur Anwendung kommen, werden die Vrātya (wie der Opferer in Ait. Br. IV, 3) mit der der Kakuṣh mystisch innewohnenden Kraft erfüllt und werden durch die Dvipadā zu vollgültigen Menschen, zu Brahmanen.

36) Das Brahmasāman wird zu einem vom Brāhmaṇācchamsin zu rezitierenden Verse gesungen. Diese Verse wechseln. Vgl. S. B. E. XXVI, 434; Ait. Br. IV, 19; Śat. Br. IV, 6, 6, 5. Das hier gemeinte Brahmasāman ist das der Mittagspressung, vgl. Anhang I.

37) Es gibt ja doch, wie wir gesehen haben, vier Klassen, auch gehören sie verschiedenen Kasten an (nānājātiya); sie alle sollen nun in gleichem Rang stehende Brahmanen werden.

je 12 Silben und einen dritten mit acht Silben. Das ist die Ungleichheit des verwendeten Metrums. Die Schar (vrāta), d. h. die Vrātya Genossenschaft, ist sozusagen ungleich, nämlich verschiedenartig in ihrer Zusammensetzung (vividha). Die Vrātya üben ja verschiedenartige, nicht zu Recht bestehende Observanzen (vidhānācārayukta). Und so, indem er ihre Ungleichheit mit dem ungleichen Versmass umgreifend wegnimmt, macht er die Vrātya alle gleich, d. h. indem er sie in die höchste Würde einführt, füllt er sie alle mit derselben herrlichen Kraft (viṣamachandasā teṣāṃ vaiṣamyam pariharan sarvān eva etān vrātyān samān śreṣṭhatvāpādena samavīryān karoti). Nun gibt er die für diese Verse im Gesang zu verwendende Melodie an:

(v. 6): „Sie sind nach der Melodie Dyautāna zu singen.“

Komm.: Diese, d. h. die eben angegebenen Verse adhā hīndra girvaṇa usw., sind nach der von Dyutāna erschauten Melodie zu singen. Dies ist das Brahmasāman — das ist der Sinn. Der Kalpakāra gibt ja (Maś. III, 9) an, dass die Stotra, die mit adhā hīndra girvaṇa und endum indrāya siñcata beginnen, auf die Melodie dyautānam und mārutam zu singen seien.

Nun erklärt er die Ursache der (mystischen) Wirksamkeit (samṛddhi-hetu) dieses (Sāman):

(v. 7): „Dyutāna Māruta war Gṛhapati (Opfervorstand) jener (himmlischen) Vrātya (in v. 1). Sie opferten mit diesem (Vrātya-) Stoma. Sie erreichten alle das in diesem Sāman gewährleistete Ziel durch dessen geheime Wirkungskraft (te sarve ārdhnuvan yad etat sāma bhavaty rddhya eva).“

Komm.: Der marutische, d. h. der mit den Maruts in Verbindung stehende (verwandte, sambandhin) Dyutāna war der Gṛhapati jener, d. h. der göttlichen Vrātya (devānām vrātyānām). Ein Gṛhapati heisst der, welcher bei einer Opferhandlung, zu der viele Opferveranstalter (für die geopfert wird) gehören (bahuyajamānake karmani), das Salben des Opferpfostens vornimmt, die rechten Zeiten bestimmt, die Begleitsprüche zu den Spenden aufsagt usw., d. h. der, welcher die (vom Opferveranstalter, wenn nur einer da ist) zu vollziehenden Dinge der gesamten Opferhandlung vornimmt. (Vgl. Ait. Br. V, 25; Ind. St. I, 33, 35).

So machten die himmlischen Vrātya (daivā vrātyāḥ) den Dyutāna zum Gṛhapati und opferten unter seiner Anführung mit diesem Stoma, d. h. mit dem Opfer, das Sechzehner-stoma besitzt. Dadurch erreichten sie alle ihr Ziel, wurden zu Vollgültigen (samṛddha). Es fällt ihnen nämlich durch geheime Wirkungskraft das zu, was das (innerste Wesen des) von Dyutāna erschauten Sāman ist, das ja im Vrātyastoma als Brahma-sāman verwendet wird³⁸⁾.

38) D. h. sie erhalten das in diesem Sāman enthaltene brāhman-Wesen, erhalten Brahmanencharakter. Dem Sāman wohnt ein geheimer „Sinn“, dessen mystische Wirkungskraft, inne, der oft mit dem Wörtchen tad, yad angedeutet wird. (Vgl. oben S. 64). Dieser Sinn wird bestimmt durch die

Indem der Verfasser dann das von einer andern Schule gelehrt Finale (nidhana) dieses (Sāman) zurückweist, trägt er, das von uns studierte Finale als vorschriftsmässig lehrend, vor:

(v. 8): „Wenn man ein Finale mit namentlich genannter Gottheit (niruktanidhana) verwendet, erreicht der Gr̥hapati allein das erstrebte Ziel, während es das Streben der andern vereitelt. Wenn man aber ein Finale ohne Nennung einer bestimmten Gottheit anwendet, bringt es (das Sāman oder der Udgātar) alle zum Ziel, d. h. in die Machtfülle (der Brahmanen, bhūtau)“.

Komm.: Es gibt solche, welche die hier im Sūtra gekennzeichnete Meinung der andern Schule gewähren lassen³⁹⁾ und auch ihr eigenes Wort „Indra“ als Finale im Dyautānasāman singen. Dagegen erhebt sich Widerspruch. Wie es überliefert ist, soll man es ausführen — das ist der Sinn. Wenn man das Nirukta(-Finale) vollzieht, sich zu eigen macht, „anwendet, das, indem es Indra hervorhebt (niṣkṛtya), eine einzige Gottheit (in das Finale) einführt, dann wird durch die Erwähnung dieses einen vor allen hervorragenden Indra, der besonders herausgehoben wird, nur der vor allen Hervorragende in ihrer Mitte, nämlich der Gr̥hapati, sein Ziel erreichen, wird ein Vollgültiger (samyddha) werden, die andern aber werden des Erfolges beraubt (apagatarddhayah)⁴⁰⁾.

Form, den ganzen Charakter und die Geschichte der betreffenden Sāman. Die Wirkungskraft des Dyautānam wird mit seiner Geschichte begründet. Dyutāna, der Seher dieses Sāman, war einst Gr̥hapati der himmlischen Vṛātya, die ja den Göttern nach den Himmel erreichten. So besteht ein Nidāna, eine magische Verbindung zwischen dem Sāman und der Erreichung des höchsten Ortes. Wer es anwendet, an dem verwirklicht sich seine geheime Kraft: er wird den höchsten Ort (śraiṣṭhya) erreichen. In seinem Sāman ist die helfende Vermittlung des alten Sehers wirksam; der Gr̥hapati der irdischen Vṛātya ist sein Stellvertreter; darum werden sie ihr Ziel, in die brahmanische Würde eingeführt zu werden, erreichen. (Für die Umschreibung magischer Substanzen als wirkender Kräfte durch das Relativum vgl. noch Stan.-Schayer, die Struktur der magischen Weltanschauung, Zeitschr. f. Buddh. Bd. VI [N. F. III], 27 ff.)

39) pakṣamutkvā ist offenbar Druckfehler für pakṣam muktivā, durch Wegfall eines Anusvāra leicht erklärlich.

40) Das Verb. ardh, part. pass. ṛddha. das Subst. ṛddhi, vornehmlich in Verbindung mit sam, sind eigentliche Fachausdrücke der Opferliteratur. Sie beziehen sich auf den durch die geheime Kraft eines bestimmten Spruches, Gesanges, Opfers zu erreichenden spezifischen Erfolg. Bestimmt wird er durch die Form oder die Geschichte usw. eines solchen Opfers.

Dagegen ist das richtige Finale anirukta, dasjenige ohne besonders hervor- gehobene Gottheit⁴¹⁾, das durch Übung erlangt wird (adhyayanāsiddha)⁴²⁾. Es hat die Form otryaho, 2, 3, 4, 5⁴³⁾; dies ist das Finale des Dyutāna. Wenn man dieses anwendet, gebraucht, dann verschafft der Udgātar allen diesen Vṛātya einen festen Standpunkt im Erfolg, in der vollendeten Erlangung, in der Machtfülle, in der Herrenstellung⁴⁴⁾. Weil in diesem Finale keine Gottheit besonders hervorgehoben wird, sind hier alle Götter gleichgestellt; dadurch gelangen alle (Vṛātya), für die das Opfer vollzogen, das Sāman gesungen wird, zu dem erstrebten und gütigen Ziele (werden Vollendete, sarveṣāṃ samṛddhi).

Es ist also bei diesem Vṛātya-Opfer in vier Stotra ein Sechzehner-stoma anzuwenden⁴⁵⁾. Um dies zu empfehlen (zu begründen, erklären, praśams), sagt er:

41) anirdhāritadaivatam; so ist zu lesen und nicht nirdhāritadaivatam. Der Fehler ist leicht zu verbessern, indem statt das Anusvāra ein m ohne Virāma gesetzt wird (vgl. noch Zeile 4/5 derselben Seite). nir-dhar ist Synonym von niṣ-kar.

42) D. h. unter Anleitung eines Lehrers.

43) Dies ist ein Jodler, unserem holdriyaho vergleichbar (siehe Sv ed. Satyavr. Sāmaśr. III, 193), der damit als uralter Jodler erwiesen ist und in Indien jedenfalls bis ins Mittelalter hinein bei den Opfern verwendet wurde. Die Zahlen sind Notenbezeichnungen, deren musikalischer Wert jedoch nicht mehr mit Sicherheit festzustellen ist. Über die Anwendung der Ziffern 1–6 für die verschiedenen Töne kṛṣṭa usw., ebenso über die Unterscheidung von vikṛti- und prakṛti-Tönen vgl. R. Simon, Puṣpa Sūtra, A. Bay. A. 1909, 523–525 (vgl. a. a. O. 499 ff.). Vielleicht entsprechen sich: 1 = f; 2 = e; 3 = d; 4 = c; 5 = b; 6 = a; 7 = g. Dieser Schlüssel gäbe allerdings für 2, 3, 4, 5 einen merkwürdigen Jodler, die Jodler (atyut krāma 4, 5, 6, 5; samprasāraṇa 2, 3, 4, 5) gehören zu den vikṛti „Gruppen von Noten“. Vgl. zur ganzen Frage des musikalischen Vortrags noch: A. B. Burnell, The Ārṣheya-brāhmaṇa, Mangalore 1876 (eine Art Anukramāṇī); ders., Sāmavidhāna Brāhm., London 1873, p. 5; Sten Konow, das Sāmavidhāna Br., ein altindisches Hausbuch der Zauberei, Halle 1893; Ārṣeyakalpa, Maśaka Kalpasūtra, Ed. Caland, A K M XII, 3, Leipzig 1908. Dazu noch R. Simon in Z D M G 63 (1909), 73 ff.; Caland ebenda 64 (1910), 347 f.; R. Simon, die Notation der vedischen Liederbücher, W Z K M 27 (1913), 305 ff. Ders., Pañcavidhasūtra (Ind. Forsch.), Breslau 1913. Winternitz, Gesch. d. Ind. Lit. III, 612; 620 f.

44) ṛddhau, samṛddhau, bhūtau, aiśvārye pratiṣṭhāpāyati. pratiṣṭhā ist Fachausdruck des magischen Idealismus: „in dem Wirkungsbereich oder Besitz einer übernatürlichen Macht stehen“, caus. „dabinbringen“ (vgl. Schayer, a. a. O. 280 f. und unten). In den vier Ausdrücken scheint eine Steigerung beabsichtigt; vielleicht führte jeder der vier Sechzehner-stotra einen Schritt höher.

45) Diese vier Stotra sind: 1. das letzte Stotra bei der Morgenpressung; 2. Mādhyandina-pavamānastotra; 3. das letzte Stotra bei der Mittagpressung; 4. Ārbhava-pavamānastotra; vgl. Anh. I.

(v. 9): „Giftschlinger sind ja diese (Vrātya), welche a) die Geschlechterspeise als brahman-Speise essen⁴⁶⁾; b) abscheuliche Reden für nicht abscheulich erklären; c) Nicht-mit-dem-Stocke-zu-Schlagendes mit dem Stocke schlagend herumlaufen; d) ohne brahmanisch geweiht zu sein, die Geweihten-Rede reden.

Der für sie vorgeschriebene Sechzehner-stoma vermag diese ihre Sünde wegzunehmen. Durch die in diesen vier Sechzehner-stotra enthaltene geheime Wirkungskraft werden sie von ihrer (vierfachen) Sünde befreit und hinaufgehoben“⁴⁷⁾.

Komm.: Diese, d. h. die, von denen jetzt die Rede sein wird, sind Giftschlucken, d. h. Verzehrer von Gifttrank (garala), also von Gift (viṣa), „welche“, d. h. die Vrātya, die

a) als brahman-Speise, d. h. nur von den Brahmanen zu geniessende Speise, die Geschlechterspeise, d. h. mit den Geschlechtern (Sippen, janapada) zusammenhängende Speise, essen. Sie verzehren die durch das orthodoxe Gesetz für die Brahmanen reservierte Speise in gewalttätiger Anmaßung (brāhmaṇārthaṃ parikalpitam annam balātkāreṇa bhuñjate) — dies ist der Sinn; und die

b) als nicht abscheuliche, d. h. vortreffliche, Glück bringende (śobhanārthapratipādaka) Rede die abscheuliche, die hässliche (duṣṭa) bezeichnen.

c) Auch gehen diese umher, Nicht-mit-dem-Stocke-zu-Schlagendes, den Stock nicht verdienende Leute (daṇḍānarhaṃ janam) mit dem Stocke schlagend, verletzend (himsantaḥ);

d) ferner reden sie, die doch selbst nicht brahmanisch geweiht sind (oder die, weil sie eigenmächtig [mit der Weihe] vorgehend, nicht als Geweihte betrachtet werden können, svayamadikṣita), d. h. an denen die Weihe nicht vollzogen worden ist, die von den Geweihten zu gebrauchende Rede.

So sind diese, die so verschiedenartige, (den anerkannten) entgegengesetzte Bräuche üben (ye bahuvidhān viparītācārānācaranti), Giftesser, weil die steigende Anhäufung solcher Sünden, die eine Ursache zur höllischen Verdammnis ist, einem strengen Verbot unterliegt. (narakahetorbhūyasaḥ pāpa-sampcayasya niṣidhyamānatvāt) — das ist der Sinn.

Darum dient der Sechzehner-stoma dazu, die Sünde (pāpman), das Unheil (pāpa) dieser Vrātya wegzunehmen, d. h. zu verbrennen.

46) janyam annam hat hier wohl eine ganz bestimmte Bedeutung, wie ich unten bei der Erklärung der Sätze zeigen werde — und damit stimmt der Komm. zu v. 9 —, es ist die Speise, die beim Manenopfer zur Erhaltung der Geschlechter verwendet wurde; sie durfte rechtmässig von den Opferteilnehmern nicht gegessen werden. (Vgl. Ait. Br. I, 3, 10, 6 und meine Erklärung des Satzes unter 10).

47) adhinirmucyante „werden hinaufweg befreit“, d. h. von ihrer Sünde weg in die brahmanische Gemeinschaft erhoben; übrigens ein feines Beispiel der Rolle von Präp. in Verben. Die Sätze werden unter 10 erklärt.

Worin nämlich die geheime Wirkungskraft dieser vier Sechzehner-stotra im Sechzehner-stoma besteht, eben durch diese Vierheit der (Stotra) im Sechzehner-stoma, die sich auf die beiden der Litanei des Acchāvāka vorausgehenden Ājya- und Prṣṭha-stotra und auf das Mādhyandina- und das Ārbhava-pavamānastotra⁴⁸⁾ verteilen, werden die Vrātya von ihrer Sünde weg hinauf (adhi), in die Höhe (upari) erlöst, werden solche, deren Unheil endgültig abgetan ist (prakṣīṇapāpa), d. h. sie werden rein — das ist der Sinn.

Nun rezitiert er die beim Agniṣṭomasāman zu gebrauchenden Verse:

(v. 10): „devo vo draviṇodāḥ usw. sind die Verse, die dem Agniṣṭomasāman zugrunde zu legen sind. (Damit) verschafft ihnen (der Udgātar) einen festen Standpunkt in den Gottheiten“.

Komm.: Die Doppelstrophe (pragātha), die beginnt: devo vo draviṇodāḥ, ist dem Yajñāyajñīya-agniṣṭomasāman zugrunde zu legen. Weil in ihr der Gottesname erklingt, verschafft er diesen nun gereinigten Vrātya einen festen Standpunkt in den Gottheiten⁴⁹⁾.

Nun weist er die Ansicht einer anderen Schule zurück⁵⁰⁾:

(v. 11): „Nun *sagen aber andere, die (Brṛhati-)Verse, die beginnen mit: adarśi gātuvittamo, soll man in Satobrṛhati-Strophen umwandeln und (in dieser Form) dem Agniṣṭomasāman zugrunde legen“⁵¹⁾.

Komm.: Theologen, die zu einer andern Schule gehören, sagen aber, geben kund, dass die Verse adarśi gātuvittamo usw., die im Brṛhati-Metrum aufgebaut sind, dem Agniṣṭomasāman zugrunde gelegt werden sollen, nachdem sie dem eigentümlichen Charakter (der Vrātya) gemäss durch Verflechtung (paragratana) in Satobrṛhati-Strophen verwandelt worden sind. Sie bringen auch

48) Vgl. Anhang I und zum Aufbau des dem Vrātyastoma zum Vorbild dienenden Agniṣṭoma Hillebrandt, Rit. Lit. 99 ff., 124 ff.; 137; S. B. E. XXVI, 325 ff.; Ait. Br. XV, 39 ff.; Haug, Transl. 177.

49) Das Agniṣṭomasāman, das beim Agniṣṭoma als letztes gesungen wurde, hat dort die Verse Sv II, 53. 54 = Rv VI, 48, 1. 2, beginnend: yajñā yajñā vo agnaye zur Grundlage. Daher der Name dieses Sāman: yajñāyajñīyam. Hier werden nun zwei andere Strophen, als für diesen Zweck besonders wirkungskräftig, vorgeschrieben. Vgl. dazu Anhang I. Eine besondere Beziehung zu den Vrātya ist in diesen Versen nicht zu entdecken. Nach dem Komm. zu schliessen, ist die Doppelstrophe wegen des im Anfang stehenden devo und des wiederkehrenden deva gewählt worden. Offenbar erkannte man die Beziehung der Vrātya zu ihren Göttern nicht an. (Vgl. noch Rv I, 168, 1; Ait. Br. III, 14, 3; S. B. E. XXVI, 368 f.)

50) Welche Schule gemeint ist, konnte ich bis jetzt nicht entdecken.

51) Die Brṛhati hat die Form: 8 + 8 + 12 + 8 Silben; die Satobrṛhati (die symmetrische Brṛhati) die Form: 12 + 8 + 12 + 8 Silben. Die gemeinten Verse

die Begründung bei: vrāta, d. h. die Vrātyagenossenschaft (vrātyasamudāya), ist sozusagen ungleich, d. h. lebt in verschiedenartigen Bräuchen, und so macht er alle diese verschiedenartigen Männer gleich erhaben (nānāvidhān sarvān eva enān satobrḥataḥ . . . karoti), d. h. ihrem wesentlichen Charakter nach (den sie von jetzt ab tragen) (gleich) gross (svabhāvato mahataḥ)⁵².

Indem nun der Verfasser die Ansicht jener andern Schule als fehlerhaft verwirft, stellt er seine eigene fest:

(v. 12): „Sie (die recht Informierten) sagen nämlich darüber: das Wesen des Satobrḥatī-Versmasses sei gleichsam ein loses (śīthila), ein hin und zurück laufendes (carācara)⁵³). Man soll darum (dem Agniṣṭomasāman) die (in v. 10 angegebenen) Strophen devo vo draṇḍodāḥ usw. zugrunde legen.“

Komm.: Das tat bedeutet; „hier, in dieser Sache“. Die andern (jener in v. 11 vertretenen Ansicht) widersprechenden Theologen sagen, das Wesen des satobrḥatī genannten Versmasses sei gleichsam lose, d. h. nicht fest (adrḍha). Das Wort carācaram bedeutet: „im Laufen wohl bewandert (caraṇaśīla)“; es ist also kein feststehendes. Infolge der Zeile ca ra roḥ und weil yaci, cari, cali, pati, sadi nicht durchgängig (gleich fortlaufend) sind, besteht eine Wiederholung, wogegen die Einwände sich richten, d. h. eine

stehen Sv II, 865–67 = Rv VIII, (92) 103, 1–3 (mit einer Umstellung der Verse S 1 = R 1; S 2 = R 3; S 3 = R 2). (Vgl. Sv ed. Bibl. Ind. V, 31.):

1. a) adarśi gātuvittamo (8)
b) yasmin vratāny ādadbuḥ (8)
c) upoṣu jātam āryasya vardhanam (12)
d) agnim nakṣantu (Rv hat nakṣanta) no girah (8)
2. a) pra daivodāso agnir de — (8)
b) vān acchā na majmanā (8)
c) anu mātaram prthivīm vivāvṛte (12)
d) tasthau nākasya sānavi (8)
3. a) yasmād rejanta kṛṣṭayaś (8)
b) cakṛtyāni kṛṇvataḥ (8)
c) sahasrasām medhasātāv iva tmanā (12)
d) agniṃ dhībhiḥ saparyāta (8)

52) Während sie vorher gemäss ihren vier Stufen und den drei Ständen verschieden waren, sind sie nun alle gleich im Rang, sie sind alle Brahmanen.

53) Dies bezieht sich wohl auf die Einfügung von Silben in die (Bṛhatī-) Strophen, um Satobrḥatī-Strophen zu gewinnen, und um das Zurücksetzen der Silben eines späteren Pāda in vorausgehende Pāda, wobei der Sänger von den früheren Pāda immer wieder zum späteren, aus dem er seine Silbe holt, zurücklaufen muss. Siehe unten S. 72 f.

Wiederholung in Worten und eine (doppelte) Melodienfolge (āgāgama)⁵⁴). Eben aus diesem Grund soll man dem Agniṣṭomasāman die Verse devo vo draviṇodāḥ usw. zugrunde legen.

Nun nennt er die besondere Art der fehlerhaften Veränderung, die mit diesen Versen vorgenommen wird⁵⁵):

(v. 13): „Das ist eine feststehende Br̥hatī, die keine wiederholten Pada hat. (Ich lese: yā apunaḥpadā.) Durch die geheime Wirkung des wiederholten Pada (pada) lernt der Sohn die Mutter kennen.“

Komm.: Eine Br̥hatī mit wiederholter Zeile (br̥hatī punaḥpadā), d. h. eine solche, in der eine (sonst) einmal vorgetragene Zeile wiederholt wird, ist eine feststehende gewöhnliche Br̥hatī mit wiederholter Zeile. tad im Texte steht für „in diesem Falle“; yad für yasmāt. Der schon einmal vorgetragene Fuss, d. h. die Zeile, wird, indem man sie rézitierend wiederholt, wieder und wieder vorgetragen. Auf diese Weise (d. h. durch Wiederholung) lernt der Säugling seine Mutter kennen, d. h. er erinnert sich ihrer wieder und wieder (punaḥ punaḥ smarati). Der Laut i ist nämlich eine Wurzel, die erinnern bedeutet (vgl. Dhātup. 2, 38)⁵⁶).

54) Die Silben ca, ra roh sind Notenbezeichnungen (vgl. R. Simons, die Notationen [der vedischen Lehrbücher, W Z K M 27 [1913], 323 ff.); ebenso müssen die Silbenreihen yaci usw. Bezeichnungen des musikalischen Vortrags sein. Es ist mir unmöglich gewesen, ihre Bedeutung zu ergründen. Auch ein Vergleich mit dem Ūgāna (Sv ed. Bibl. Ind. V, 31 ff.) hilft nicht weiter (andere Schule!). Darum ist auch die Übersetzung des Komm. nur ein Versuch. Der allgemeine Sinn ist klar: die Art des Vortrags entspricht nicht der beim Vr̥tyastoma geforderten magischen Entsprechung — und hat daher nicht die Wirkung, die Vr̥tya aus ihrem Sündenstand zur Brahmanenwürde zu erheben.

55) uktadoṣavaiḥ lakṣyaṇam; doṣa hat hier die Bedeutung „Veränderung“ (wie z. B. R̥gveda-Pr̥tīśakhyā 11, 23, doṣa padasya). Sie erklärt sich aus dem Gebrauch des Wortes doṣa in der Medizin (z. B. Suśr. I, 89, 12) „krankhafte Veränderung der Säfte des Körpers“.

56) Der Sinn dieser verwickelten Ausführungen ist mir nicht klar geworden. Nach meiner Ansicht erklären sie sich aus dem Bau der Satob̥rhatī-Strophen, die aus den vorgeschriebenen Br̥hatī-Strophen gebildet werden. Die drei Strophen adarśi usw., die, nach der verkehrten Ansicht einer andern Schule (v. 11) in Satob̥rhatī-Strophen umgewandelt, beim Agniṣṭomasāman verwendet werden sollen, sind im Br̥hatī-Versmass, 8+8+12+8. Um Satob̥rhatī-Strophen (12+8+12+8) zu bekommen, muss also, da 3×4 Silben fehlen, eine Zeile von 12 Silben wiederholt und durch Verflechtung den drei achtsilbigen Zeilen je am Anfang der Strophen eingefügt werden. Der Aufbau ist nun folgender:

1. adarśi gātuvittamo + 4 Silben = 12 Silben
yasmin vr̥tāny usw.

„Dyutāna Māruta war (der himmlischen Vrātya) Gṛhapati“ (vgl. v. 7). Nach dieser Überlieferung haben die (himmlischen) Vrātya unter der Anführung eines Gṛhapati unter Darbringung von Libationen mit diesem (Vrātyastoma) geopfert (und sind damit zum Himmel gelangt). Dies ist der Sinn des vorausgehenden Abschnittes (v. 1—13).

Nun beschreibt er die Gegenstände, die vom Gṛhapati als Opfergeschenk beizubringen sind:

(v. 14): „Das Opfergeschenk des Gṛhapati besteht aus einem Turban (uṣṇīṣa), einem Stachelstock (pratoda), einem Jyāh-noda, einem Vipatha, der mit Planken bedeckt ist (phalakāstīrna), einem schwärzlichen Kleid (kṛṣṇaśaṃ vāsaḥ), zwei Fellen, schwarz-und-weiss (kṛṣṇabalakṣe ajine), einem Niṣka aus Silber (rajata)“⁵⁷).

Komm.: uṣṇīṣa ist eine Kopfbedeckung zum Umwinden; pratoda ist ein Stock mit einer erzernen Spitze, mit dem die Pflüger die Ochsen dirigieren. hnoḍati⁵⁸) hat die Bedeutung von vāti („müde, lass werden, abgespannt sein“), ein Bogen, dessen Sehne abgespannt ist (hnoḍa), d. h. herabhängt (vāta), heisst jyāhnoḍaḥ, also ein blosser Bogenstock (dhanurdaṇḍa). Ein Sūtraverfasser sagt mit Bezug darauf: „Mit einem kleinen Bogen ohne Pfeil gehen die Vrātya vor sich hertreibend umher; dies ist jyāhnoḍaḥ“ (vergleiche unten

2. pra daivodāso agnir de- + 4 = 12 Silben
usw.

3. yasmād rejanta kṛṣṭayaḥ + 4 = 12 Silben
usw.

Zur Wiederholung kommen in Betracht 1 c, 2 c, 3 c. Da in Vers 13 unseres Brāhmaṇa-Textes die seltsame Bemerkung steht, der Sohn lerne mit der Wiederholung der Zeile die Mutter kennen, so liegt es doch nahe, an 2 c zu denken: anu mātaram pṛthivīm vivāṛṣṭe. Von dieser zwölfsilbigen Zeile werden ja vier Silben den drei ersten 8silbigen Zeilen eingefügt (pragrathanaiḥ, Komm. zu v. 11). So wird diese Zeile mit dem Stichwort mātaram immer und immer wieder angeführt. Die Vrātya werden immer wieder an die Mutter, d. h. an ihre Herkunft von der Erde (denn es handelt sich ja im Texte um die mythischen Vrātya, die als erste den Vrātyastoma vollziehen, um zum Himmel zu gelangen) erinnert. Dadurch werden die irdischen Vrātya magisch im Bann der Erde, des alten Wesens, gehalten, kommen nicht aus ihrem Sündenstand heraus. Das Opfer ist deshalb unwirksam, die Vorschrift der andern Schule also falsch. Diese Erklärung ist ein Versuch, der mich selbst nicht ganz befriedigt, nicht mehr. Der Vers ist aber von keiner Bedeutung für das Verständnis des Ganzen.

57) Diese Ausdrücke werden alle im Laufe der Übersetzungen und in den nachfolgenden Bemerkungen im einzelnen erklärt werden.

58) sic! nicht n.

Lāṭy. VIII, 6, 8 und Erklärung). vipatha ist ein Wagen, der Bretter-gedeckt, d. h. mit Brettern bedeckt, bespreitet ist (vistārita), er geht auf den Wegen nach allen Richtungen (vividham), d. h. krumm (kuṭīlam)⁵⁹). Zu bespannen ist er mit einem Pferd und einem Maultier, die verschiedene Gangarten haben (vividhagāmin)⁶⁰). kṛṣṇaśaṃ vāsaḥ ist ein Kleid, das schwarze Fransen hat (kṛṣṇadaśa). Die Auslassung des d ist bedingt durch das Metrum⁶¹). Oder ist kṛṣṇaśa nach der Bildung von lomaśa zu erklären, wo das Suffix śa die Bedeutung von mat hat; kṛṣṇaśa bedeutet dann „bestehend aus dem Fell der schwarzen Antilope“ (kāṛṣṇayukta). balakṣa bezeichnet weisse Farbe (śuklavarna); so sind die beiden Felle also weiss und schwarz; es sind zwei Schafspelze, die an den beiden Seiten mit Fäden zusammengenäht sind. niṣka ist aus Silber, d. h. von Silber gemacht; dies ist ein Schmuckstück (alankāra), ein Schmuckgegenstand (bhūṣā).

Diese Gegenstände vom Turban bis niṣka sind die dem Gr̥hapati eigentümlichen; sie sollen vom Gr̥hapati als Opfergabe beigebracht werden — das ist der Sinn; so sagt ein Sūtraverfasser (Lāṭy. VIII, 6, 18): „Dies alles soll der Gr̥hapati herbeibringen.“ Also ist kein Zweifel möglich über das Geschenk des im Genetiv stehenden gr̥hapati, so dass man etwa annehmen müsste, der Genetiv bedeute in diesem Falle dasselbe wie bei der Formel: „der (goldene) Kranz des Udgātar“ (sragudgātar), wo der Genetiv den Empfänger, nicht den Geber anzeigt. (Der Sinn ist doch wohl klar: der Genetiv bedeutet in unserem Texte den Geber, nicht den Empfänger. Die Empfänger dieser Opfergaben sind ja die unbekehrten Vṛātya, Lāṭy. VIII, 6, 28).

Dann bezeichnet er die Gegenstände, die von den andern als Opfergeschenk beigebracht werden sollen:

(v. 15): „Den andern gehören zu: rotgesäumte, mit Bänder-Fransen gezierte (Kleider), je zwei Bänder, je zwei Sandalen und zwei doppelt zusammengenähte Felle (analog denen des Gr̥hapati)“⁶²).

Komm.: valūka ist ein Name für rote Farbe; Gewänder, die einen roten Saum haben, werden so genannt (wie es im Text steht); tūṣa bedeutet Franse

59) D. h. er schlingert, weil es, wie wir unten sehen werden, nach der Auffassung der Komm. ein lotteriger Wagen ist.

60) Damit das Schlingern noch verstärkt wird.

61) Diese Erklärung ist natürlich eine reine Vermutung, ein merkwürdiger Einfall. — Zu der Bildung von kṛṣṇaśa vgl. Whitney, Gr. § 1229; Macdonell, Vedic Grammar § 240. Ebenso T. S. IV, 5, 2, 1.; Ait. Br. V, 14 und Haug, Transl. 342, Anm. (Roth, Z D M G VI, 244). Nach Sāy. ist kṛṣṇaśavāsin hier Rudra.

62) valūkāntāni dāmatūṣāṇītareṣaṃ dve dve dāmanī dve dve upānahau dviṣamhitāny ajināni. Die Felle wurden wohl von der Achselhöhle abwärts und über den Schultern auf beiden Seiten genäht.

eines Kleides. *dāmatūṣāṇi* bedeutet Fransen, welche die Form von (geflochtenen) Stricken haben (*rajjurūpadaśa*). An jedem Kleide sind je zwei Bänder, d. h. an jedem der beiden Saumenden (*prānta* heisst wohl da, wo die Stücke an der Hüfte zusammenstossen) ist je ein Band wie ein Strick befestigt. So soll man's machen, ist der Sinn. So gehören auch zu jedem *Vrātya* je zwei Sandalen; sie sind aus Leder und umhüllen den grossen Zehen in Form einer Schutzhülle. Der Sūtraverfasser (*Lāṭy.* VIII, 6, 23. 24) sagt: „Je zwei Sandalen, schwarz und mit Ohren versehen, schreibt *Sāṇḍilya*, von irgendwelcher Art *Dhānamjaya*, vor“⁶³). Wie vorher (beim *Gr̥hapati*) sind auch bei den andern schwarz-und-weisse Felle vorgeschrieben, doppelt zusammengeñäht; jeder *Vrātya* hat je zwei solcher schwarz-und-weissen Felle, die in der eben angegebenen Weise zusammengefügt sind. Diese Gegenstände sollen die *Vrātya* ausser dem *Gr̥hapati* (als Opfergeschenk) beischaffen.

Nun sagt er, das Wegschenken dieser (Ausrüstung) bewirke, daß der *Vrātya*-Charakter von ihnen genommen werde:

(v. 16): „Wem sie diese *Vrātya*-Gegenstände schenken, an dem wischen sie (ihren sündigen *Vrātya*-Charakter) ab und lassen ihr altes Leben dahinten (*tasmin eva mr̥jāna yānti*)“.

Komm.: Die ganze Reihe der Gegenstände vom Turban, Stachelstock usw. an, d. h. der mit den *Vrātya* unzertrennlich verbundene Besitz, ist hier gemeint. Welchem Menschen sie diesen Besitz übergeben, übermachen, an dem wischen sie die am *Vrātya*-Leben hängende Sünde ab und gehen als Reine (in ein neues Leben über), d. h. sie erwerben den Charakter der Drei-Vedakenner (*traividyaṇṛtti*). Mit Beziehung auf den Empfänger dieses *Vrātya*-Besitzes ist von dem Sūtra-Verfasser noch eine besondere Bestimmung getroffen: „Diese *Vrātya*-Besitztümer sollen an *Vrātya* gegeben werden, die vom *Vrātya*-Leben noch nicht abgelassen haben (*ye vrātyacaryāyā aviratāḥ syuḥ*), (oder) einem minderwertigen Brahmanen aus dem *Magadhalande*“⁶⁴).

Nun bestimmt er, dass von jedem je dreiunddreissig Kühe als Opfergeschenk beigebracht werden sollen:

(v. 17): „Mit je dreiunddreissig (Kühen, *trayastrimśatā trayastrimśatā*) kommen sie zum *Gr̥hapati*. Denn dreiunddreissig göttliche (*daiva*, *Vrātya*) gelangten durch die geheime Wirkungskraft (*ṛddhi*, des *Vrātyastoma*) zum Ziel.“

Komm.: Mit je dreiunddreissig Kühen kommen sie, gehen sie zum

63) Der Text in T. M. Br. hat *upānahāvividha*, was offensichtlich ein Druckfehler für *upānahāv* iti ist.

64) *brahmabandhave māgadhadēśiyāya*; *Lāṭy.* VIII, 6, 28, auf den sich der Komm. bezieht, hat *brahmabandhave vā māgadhadēśiyāya*. Darnach sind die beiden Arten von Empfänger verschieden, während sie der Komm. offenbar für identisch hält; ebenso *Kāty. Śr. S. XXII, 4, 22*. Vgl. dazu den Komm. von T. M. Br. XVII, 1, 17 und die Erklärung von *brahmabandhu* unter 10.

Gr̥hapati. Weil jeder von ihnen dreiunddreissig beibringen soll, ist die Zahl distributiv wiederholt (vīpsā). Also muss auch der Gr̥hapati dreiunddreissig Kühe beibringen. Auch diese Kühe sind den Vṛātya aus Magadha zu geben. Der Satz im Texte: ‚Wem sie das geben, an dem wischen sie (ihre Sünde) ab und lassen (ihr altes Leben) dahinten‘, ist ein für (die gesamten Opfergeschenke) gültiger Allgemeinausdruck (sādhāraṇokteḥ)⁶⁵. Warum ist die Bestimmung gegeben, dass dreiunddreissig Kühe beschafft werden sollen? Dreiunddreissig göttliche, d. h. mit den Göttern verwandte, Vṛātya waren es einst, die zum Ziel (Himmel) gelangten, d. h. sie wurden durch den Vṛātyastoma zum Ziel Gelangte (samṛddha). Daher, weil die (irdischen Vṛātya) mit den (göttlichen) in einem Verwandtschaftsverhältnis stehen (tatsambandhadvārā), müssen sie zum Gelingen (rddhyai), d. h. zum Zweck der Erreichung ihres Zieles (Brahmanen zu werden), mit je dreiunddreissig Kühen kommen.

II. Kapitel.

Nun wird der von den „Verfluchten“ (abhiśasta), das heisst „Verwünschten“ (nindita), zu vollziehende Vṛātyastoma vorgetragen:

(v. 1): „Nun kommt der Sechs-Sechzehner(-stoma)⁶⁶. Solche, die als verwünschte Verflucher (nṛśaṃsā ninditāḥ)⁶⁷ ein Vṛātya-Wanderleben führen (vrātyāṃ pra-vas), sollen mit diesem opfern.“

Komm.: Das nun abzuhandelnde Opfer ist der Sechs-Sechzehner. Ein Opfer, das sechs Sechzehner-Singweisen enthält, wird so genannt.

Solche, die als verwünschte Verflucher, d. h. von den Menschen mit Unheil bewirkenden Verwünschungen (abhiśaṃsena pāpādhyāroṇa)⁶⁸ gescholtene Leute, das Vṛātya-Leben (vrātyā), d. h. das Vṛātya-Sein (vrātyatva), angenommen haben und auf die Wanderschaft ziehen, sollen mit diesem Sechs-Sechzehner opfern.

65) Dies mag wohl zu Sāyaṇas Zeit üblich gewesen oder S.s eigene Erfindung sein: die ursprüngliche Vorschrift kann das nicht gemeint haben, denn die alten Priester wollten sich diesen Opferlohn gewiss nicht entgehen lassen. Auch spricht gegen S. Lāṭy. VIII, 6, 27, wo ausdrücklich gesagt ist, dass die Kühe den Priestern gegeben werden müssen.

66) ṣaṭṣoḍaśin; gegenüber dem der Gesamtheit der Vṛātya zugehörigen Catuṣṣoḍaśin, der in vier Stotra einen Sechzehner-stoma hat, hat der Ṣaṭṣoḍaśin einen Sechzehner-stoma in sechs Stotra. Der Aufbau des Ganzen ist ähnlich dem des Catuṣṣ. und ist aus Maṣaka III, 10 a zu ersehen. Die sechs Sechzehner-stotra sind: Die drei Pavamānastotra und die drei der Litanei des Acchāvāka vorausgehenden Stotra. Vgl. Anhang I.

67) Vgl. dazu Av II, 12, 6. Die Berechtigung dieser Übersetzung werde ich unten aufzeigen.

68) Oder: „um ihrer Unheil bewirkenden Verwünschungen willen“.

Die Sechs-Sechzehner-Natur ist die Ursache der Wegnahme der Sünde (dieser Vrātya). Indem er dies zu lehren unternimmt, stellt er nun aufs erste deren tatsächlichen Sündenstand (pāpasadbhāva) fest:

(v. 2): „Solche, die als verwünschte Verflucher ein Vrātya-Wanderleben führen, werden ja Stufe um Stufe fortschreitend (abhipūrvēṇa) von der Sünde (pāpman) ergriffen. Durch die Kraft, die in den sechs Sechzehner-Gesängen liegt, werden sie von ihrer Sünde befreit.“

Komm.: Stufe um Stufe fortschreitend, d. h. Schritt für Schritt (krameṇa) von der Sünde (pāpman), vom Unheil (pāpa) Ergriffene sind ja jene, die als verwünschte Verflucher, d. h. mit Verwünschung Gescholtene (abhiśamsanena garhita), ⁶⁹⁾ ein Vrātya-Wanderleben führen.

Was die geheime Wirkungskraft der sechs Sechzehner-Gesänge, d. h. solcher, die nach der Sechzehner-Singweise gesungen werden, ausmacht — durch eben diese Sechzehner(-Singweise) werden sie von ihrer Sünde, ihrem Unheil (pāpa) ganz befreit (yat saṭ stotrāṇi ṣoḍaśāni ṣoḍaśastomāni bhavanti tena ṣoḍaśena pāpmano 'dhi pāpān nirmucyante). Dieser Vrātyastoma enthält ja Uktha (ukthasamstha)⁷⁰⁾. So wird die Sechzehner-Singweise in den drei Pavamānastotra und in den drei, der Litanei des Acchāvāka vorausgehenden, Gesängen der Ājya-, Prṣṭha- und Uktha(-stotra) angewendet. Der Kalpakāra (Maś. III, 10a) sagt: „Sechzehner sind die Pavamāna und die Acchāvākasāman.“ Nun trägt er, indem er die Singweise des Agniṣṭomasāman bestimmt, weiter vor:

(v. 3): „Was die geheime Wirkungskraft der Einundzwanziger (-Singweise) ist, das ist im Agniṣṭomasāman enthalten. Die Einundzwanziger-Singweise ist ja (mystisch) ein fester Stützpunkt (pratiṣṭhā). In der Mitte des Opfers nehmen die (Nṛṣamsa) ihren Stützpunkt (pratitiṣṭhanti)“ ⁷¹⁾.

69) Oder: „wegen ihrer Verwünschungen Gescholtene“.

70) uktha ist terminus techn. für drei, bei der Abendpressung zum Agniṣṭoma gefügte Stotra und Śastra. Ein Opfer mit diesen Uktha heisst ukthya (vgl. S. B. E. 41, XIV ff.; Hillebrandt, Rit. Lit. 137; Keith, Taitt. S. CXVf). Kāty. XXII, 4, 2 nennt unser Opfer denn auch ukthya, zu dem also ukthasamstha Synonym ist.

71) Über die mystisch-magische Bedeutung von pratiṣṭhā vgl. St. Schayer, Die Struktur der magischen Weltanschauung, Z. f. B. VI (N. F. III, 280 f. Die mit Fluch beladenen und darum in besonderer Weise zu befreienden und vor dem drohenden Unheil zu schützenden Nṛṣamsa werden durch die Hinzufügung der drei Uktha von allen Seiten magisch umhüllt, sie treten mitten hinein in die rettende Sphäre der im Opfer wirkenden Mächte.

Komm.: Weil (das Sechs-Sechzehner-Opfer) die Ukthastotra anfügt, hat das Agnistomasāman den Charakter der Mitte des Opfers.

In der Absicht, den Uktha-Charakter des Opfers festzustellen, trägt er weiter vor:

(v. 4): „(Der Sechs-Sechzehner) ist ein Uktha-artiger (uktho bhavati); die Uktha(-stotra) bedeuten Vieh. Vieh bringt ja den Verflucher an die Spitze. Durch Vieh wahrlich führt (der Sänger) sie (die Nṛsaṃsa) an die Spitze“.

Komm.: Vieh, d. h. Kühe usw., führen einen Menschen, der durch Verfluchungen fluchbeladen ist (nṛsaṃsanair abhiśasyamānam puruṣam)⁷²⁾ an die Spitze, d. h. zur höchsten Würde (śraiṣṭhya). Durch das Pflegen, Geben usw. des Viehs schwindet (ihre) Sünde. Auch sind die Ukthastotra solche, die zusammen mit dem Vieh gesungen werden.“ Daher führt der Udgātar diese Vratya durch das Vieh an die Spitze, d. h. er hilft ihnen, die vornehmste Würde erlangen⁷³⁾.

III. Kapitel.

Nun legt er das Opfer dar, das die nach der Altersstufe geringeren Vratya ausführen sollen:

(v. 1): „Nun folgt das Zwei-Sechzehner-Opfer. Die als Jüngste (Kleinste, kaṇiṣṭha) ein Vratya-Wanderleben führen, sollen mit diesem opfern“.

Komm.: Nun folgt dieser Zwei-Sechzehner. Das (Opfer), zu dem zwei Gesänge in der Sechzehner Singweise gehören, wird so genannt. Die als Kleinste (kaṇiṣṭha), d. h. als Jüngste (yuvatama), das Vratya-Leben annehmen und auf die Wanderschaft ziehen, d. h. als Ausgezogene (Ausgestosene, bahiḥkṛta)⁷⁴⁾ Wanderungen unternehmen, sollen mit diesem Zwei-Sechzehner-Vratyastoma opfern.

72) Hier wird es vollends ganz klar, dass der Nṛsaṃsa ein Verflucher ist, dessen Flüche auf ihn selbst zurückfallen, weil die Gegenflüche der Brahmanen, ja der ganzen orthodoxen Gemeinde gegen ihn losgelassen worden sind. Vgl. die Erklärungen unten.

73) Die Ukthastotra haben also mystisch die Bedeutung von Vieh, denn ihr Klang mischt sich mit dem Brüllen der zur Dakṣiṇā herbeigeführten Kühe. Indem man sie für die Nṛsaṃsa braucht, bringt man sie in Verbindung mit Vieh, dessen Pflege sie sich nun hingeben, das sie als Opfergabe darbringen sollen. So werden die gefürchteten und fluchbeladenen Zauberer friedliche Brahmanen, gelangen zu śraiṣṭhya.

74) D. h. solche, die das gewöhnliche Leben aufgegeben haben und aus der (orthodoxen?) Volksgemeinde ausgeschieden sind.

Indem er bestimmt, dass in allen drei Pavamānastotra ein Trivṛtstoma⁷⁶⁾ anzuwenden ist, sagt er:

(v. 2): „Als Niedere werden ja die zurückgesetzt (hīnā vā ete hīyante)⁷⁶⁾, die als Jüngste ein Vrātya-Wanderleben führen. Was (als magische Kraft) in den von trivṛt beherrschten Pavamānastotra (wirkt), weil nämlich trivṛt der Kopf der Singweisen (stoma) ist, das führt die (Jüngsten) an die Spitze des Opfers.“

Komm.: Als an (Vrātya-)Alter Geringste werden die (Jüngsten) gar sehr zurückgesetzt (vayasāti hīnā khalu ime hīyante). Aber die Niederen werden zu Nicht-Niederen (durch dieses Opfer). Und darum werden zur Wegnahme ihrer Minderwertigkeit die Pavamānastotra in der Trivṛt-Form gesungen; d. h. in den drei Pavamānastotra beginnend mit dem Bahiṣpavamāna ist die Trivṛt-Singweise zu gebrauchen. In der Reihe der Stoma ist der Trivṛtstoma der Kopf, d. h. er steht an der Spitze, ist der erste. Was die wirkende Kraft (karāṇam) des durch diese Vorschrift bestimmten Trivṛt in den Pavamāna(stotra) ist, durch eben das führt (der Sänger) sie an die Spitze des Opfers, an den Anfang der drei Pressungen, d. h. er hilft ihnen die Brahmanenwürde erlangen.

Dann zeigt er mit dem Anfang des nächsten Verses, dass bei den Ājya- und Prṣṭhastotra, die der Litanei des Acchāvāka vorausgehen⁷⁷⁾, eine Sechzehner-Singweise anzuwenden ist:

(v. 3): „Was die geheime Wirkungskraft der beiden Sechzehner-Gesänge ist, eben dadurch werden (die Jüngsten) von ihrer Sünde befreit.“

Komm.: Indem er nun die Einundzwanziger-Singweise für das Agniṣṭomasāman festsetzt, sagt er:

(v. 4): „Die Einundzwanziger-Singweise ist die des Agniṣṭomasāman. Die Einundzwanziger-Singweise ist ein fester Stützpunkt. Am Ende des Opfers nehmen (die Jüngsten) ihren Stützpunkt.“

Komm.: Weil es den Charakter eines Agniṣṭoma hat, bildet das Agniṣṭomasāman das Ende dieses Vrātya-Opfers.

75) Im gewöhnlichen Agniṣṭoma-Opfer wird der Trivṛtstoma nur bei der Morgenpressung für das Bahiṣpavamānastotra verwendet (vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 101); hier ist diese Form bei allen drei grossen Stotra zu brauchen, denn „das Haupt der Stoma“ muss dreimal wirken, bis es die Niedersten der Vrātya auf die Höhe des Brahmanenstandes bringt.

76) Vgl. XVII, 1, 2, wo von sämtlichen Vrātya dieselbe Formel gebraucht wird. Die Erklärung liegt darin, dass dort der Vergleich sämtlicher Vrātya gegenüber den orthodoxen Brahmanen, hier der Vergleich der Kanīṣṭha gegenüber den Vrātya von höherem Rang die Formel bestimmt; das ati des Komm. beweist diese Erklärung.

77) Vgl. Anhang I den Aufbau des Dviṣoḍaśastoma.

IV. Kapitel.

Nun zeigt er, welches Opfer von den Vṛātya vollzogen werden soll, die „Alte“ (sthavira) sind.

(v. 1): „Nun folgt der Stoma der Zeugungsglied-Beruhigten (śamanicāmeḍhra)⁷⁸⁾. Welche als Älteste (jyeṣṭha) ein Vṛātya-Wanderleben führen, sollen mit diesem opfern.“

Komm.: Der nun zu behandelnde Stoma gehört denen mit beruhigtem Zeugungsgliede zu. Die Śamanicāmeḍhra sind solche, deren Zeugungsglied durch Beruhigung (śama), d. h. durch Aufhören (uparama) der Jugendkraft, ein herabhängendes ist und sich nicht mehr aufrichtet, die also durch das Greisenalter (sthāviryāt) ihrer Zeugungskraft beraubt sind (vināṣṭavīrya). Mit dem Vṛātya-Opfer, das diesen zugehört, sollen die Vṛātya opfern, die als Älteste, d. h. als Bejahrteste, im Vṛātya-Leben auf die Wanderschaft ziehen.

Nun setzt er fest, dass bei diesem Opfer Singweisen mit aufsteigender Zahl (ūrdhvanastomatā) verwendet werden⁷⁹⁾:

(v. 2): „Von der Spitze steigen (die Ältesten) zur Spitze. Aufwärts gehen die Singweisen, damit kein Hinabfallen stattfindet (agrād agraṃ rohanty ūrdhvāḥ stomā yanti anapabhraṃśāya)“.

Komm.: Damit kein Hinabfallen, Hinabgleiten (anadhaḥpatanāya) stattfindet, (sollen sie opfern,) indem sie Singweisen mit aufsteigender Zahl (adhikasamkhyāka stoma) benützen. Wenn sie Singweisen mit absteigender Verszahl benützten, dann würde ein Hinabfallen stattfinden⁸⁰⁾, denn so würde der Charakter des Opfers als eines mit aufsteigenden Singweisen verloren gehen⁸¹⁾.

Die Opferveranstalter (d. h. die Vṛātya), die so handeln, steigen vom höchsten Punkt (agrād), von der höchsten Würde (śraiṣṭhyāt) (ihres unbekehrten Zustandes), zum höchsten Punkte, zur höchsten Würde (im orthodoxen System) empor, werden solche, die zum höchsten Rang aufgestiegen sind (śrārūḍha), d. h. sie erreichen einen höheren und höheren Ort (uttarottara unnata pada). Der Charakter dieses Opfers als eines solchen, das aufsteigende Singweisen hat, wird vom Rituallehrer (Maś. III, 11) so bestimmt: Zwei Trivṛtstoma

78) Zur Erklärung des Wortes śam. vgl. unten zu Lāṭy. VIII, 6, 4.

79) Dies wird im Komm. zu v. 2 erklärt. Vgl. dazu den Anhang I, wo alle Singweisen vom Trivṛt aufwärts angegeben sind.

80) Vgl. dazu Śat. Br. XII, 2, 3, 8. 9.

81) Der Sinn ist, dass durch dieses Opfer bei dem an Zahl und damit an magischer Kraft im Verlauf der Opferhandlung anschwellende Stoma gebracht wurden, die schon unter den Vṛātya an der Spitze stehenden Sthavira oder Jyeṣṭha magisch verjüngt aus ihrer unbekehrten hohen Stellung unmittelbar zur höchsten Stellung überhaupt, zum Brahmanenstand, erhoben werden und auch hier wieder an der Spitze der Bekehrten stehen.

ein Pañcadaśa- und ein Saptadaśastoma, ein Ekaviṃśa- und ein Caturviṃśastoma usw. Und so steigen die Gesänge vom ersten an fortschreitend zu immer höheren Zahlen der Singweisen.

Den eigentümlichen Stoma-Charakter des Opfers aufzeigend, das denen mit beruhigtem Zeugungsglied zugehört, weist er auf den Schaden hin, der entsteht durch einen falschen, vom Ūrdhvastoma-Charakter losgelösten Brauch:

(v. 3): „Mit diesem (d. h. mit dem nicht ganz dem orthodoxen Brauch entsprechenden uralten Opfer der Śamanicāmedhra) opferten einst die Zeugungsglied-Beruhigten. Ihr Gr̥hapati war Kuṣītaka Sāmaśravasa. Luśākapi Khārgali verfluchte sie: ‚Sie haben den rechten Brauch verletzt (avākīṛṣata); sie haben nur die zwei kleineren Singweisen (kaṇīyāmsau stomau) gebraucht‘. Deshalb tut sich von den Kauṣītakin keiner besonders hervor (nātiva jihīte); sie sind ja nicht vollgültige (orthodoxe) Opferer (yajñāvākīṛṇā hi)“⁸²).

Komm.: Mit diesem haben vor alters die mit beruhigtem Zeugungsglied, d. h. die infolge verlorener Jugendkraft impotent gewordenen (nirvīryaprajānana), den Göttern verwandten Vrātya geopfert. Daher trägt es den Namen: „der Stoma derer mit beruhigtem Zeugungsglied“. Der Ṛṣi Kuṣītaka, Sohn des Sāmaśravasa mit Namen war ihr Gr̥hapati, d. h. ihr Vorsteher. Luśākapi Khārgali, d. h. der Sohn des Khārgala, verwünschte, verfluchte diese, die sich unter der Vorsteherschaft des Kuṣītaka (zum Opfer) zusammengetan hatten. Daher irrten sie vom rechten Brauche ab, wurden kultisch mit einem Makel Behaftete, fielen aus der orthodoxen Observanz (avākīṛṣata, avākīṛṇaḥ bhraṣṭācārā abhavan). Dies war die Absicht des (sie) verwünschenden (Luśākapi). Sie, die den Kuṣītaka zum Gr̥hapati gewählt hatten, benützten (hatten sich erworben) nur die zwei kürzeren Singweisen.

Sie verschmähten die Form des oben gezeigten Opfers, bei dem Singweisen mit fortschreitend steigender Zahl verwendet werden, und benützten nur die zwei Singweisen mit geringer Zahl. Um dieses von ihnen nach falschem Brauch vollzogenen Ritus willen verfluchte sie Luśākapi, der im geöffneten Besitz des richtigen Ritus war. Weil sie unter der Anführung

82) Mit den beiden kürzeren Singweisen sind wohl trivṛt und pañcadaśa gemeint. Sie stellen gegenüber den im Texte angegebenen hochzahligen Singweisen einfachere Formen dar, woraus doch zu schliessen sein wird, dass die verwickelteren Formen das Produkt fortschreitender priesterlicher Technik in den orthodoxen Kreisen waren, während die einfachen den primitiveren, nicht-orthodoxen Vrātya angehörten. Damit sind zu vergleichen die den Marut zugehörigen kṣudrāṇi ghandāṃsi (XVII, 1, 3), die verwendet werden müssen, weil die Vrātya den Marut verwandt sind.

des Kuṣītaka zum Ziel (als orthodoxe Priester anerkannt zu werden) gelangt waren, eben darum tut sich von den Kuṣītakin, d. h. unter denen, die der Kuṣītaka-Schule als Studierende angehören, keiner besonders hervor, er macht eigentlich keine grossen Fortschritte. wenn er sich ihr anschliesst (atīva āś-rayo na gacchati); hā ist ja eine Wurzel mit der Bedeutung „gehen“.

Weil sie dadurch, dass sie einen vom orthodoxen abweichenden Ritus brauchten, keine orthodoxen Opferer waren (yajñāvākīṛṇa), gelten sie als kultisch nicht tadellos, mit einem Makel behaftet (avakīṛṇa, avakīṛṇin), als solche, deren heiliger Wandel einen Bruch aufweist (vibhraṣṭabrahamacarya)⁸².

3. Zwischenbemerkung über den inneren Zusammen- hang von T. M. Br. XVII, 1.

Durch die Übersetzung des Kommentars, der die einzelnen, scheinbar so fragmentarisch durcheinandergewürfelten Verse mit seinen erklärenden Sätzen verknüpft, tritt deren strenge Folge ganz deutlich heraus. Selbstverständlich will T. M. Br. XVII, 1–4 nicht eine Beschreibung der Vrātya, sondern der Vrātyastoma geben; die Darlegungen haben lediglich rituellen Zweck, und die eingestreuten Bemerkungen über das Wesen der Vrātya dienen nur zur Begründung und Erklärung des Rituals.

Wie bei jedem Opfer in den vedischen Schriften wird auch hier zuerst die Ursprungslegende des Opfers gegeben, in der die Bezeichnung der Vrātya als hīna mit dem Verbum hā (ahiyanta) zusammengebracht, ihre marutische Verwandtschaft erklärt, ihre Erhebung verkündigt und die besondere Art des Opfers, mit dem sie erreicht worden war, bezeichnet wird (Vers 1).

⁸²) Die Notiz unseres Verses ist von grosser Bedeutung für die Bestimmung des Wesens der Vrātya. Zunächst ist daraus sicher, dass der Gründer der berühmten Schule der Kuṣītakin ein Vorsteher der Vrātya gewesen ist. Dann, dass er ein eigenes, primitiveres Śamanicāmedhṛa-Opfer gehabt hat, mit dem die „Greise, Älteste“ genannten Vrātya unter seiner Anführung opferten. Dass dieses primitive Opfer nicht das in Maś. III, 11 beschriebene Opfer war, ist aus den Texten zu entnehmen; dass es ein uraltes Opfer war, ist aus der Notiz zu erschliessen, dass zwischen den Vrātya und den Orthodoxen, für die Luśākapi steht, priesterliche, bis zur Verfluchung sich steigende Glaubenskämpfe ausgefochten wurden. Endlich ist festgestellt, dass die bekehrten Vrātya für lange Zeit nicht von dem ihnen einst anhaftenden Makel loskamen. Vgl. dazu unten Bandh. Śr. S. XVII, 26 Schluss.

Vers 2 sagt, warum sie die Bezeichnung *hina* (weggeworfen, dahintengelassen, minderwertig, niedrig) tragen: sie ordnen sich nicht ein in den sozialen und religiösen Verband der brahmanischen Welt.

Von Vers 3 ab wird die magisch-mystische Bedeutung des (in seinem Aufbau als bekannt vorausgesetzten) 1. *Vrātyastoma* erklärt: die entscheidenden kurzen Metren sind wegen der marutischen Verwandtschaft der *Vrātya* gewählt, ihre besondere Art (*kakubh* usw.) richtet sich nach dem Charakter der *Vrātya*, mit dem Blick auf den zu erreichenden Zweck (3. 4. 5.); das wirkungsvollste *Sāman* ist das des vergöttlichten Vorfahren der *Vrātya* (6. 7.). Das Finale dieses *Sāman* hat wiederum seine bestimmte Form gemäss des zu erreichenden Zweckes: die *Vrātya* alle zu gleichberechtigten Brahmanen zu machen (8.).

Mit Vers 8 ist die Beschreibung des Opfers bis auf den Schluss, das *Agniṣṭomasāman*, abgeschlossen. Innerhalb des bisher behandelten Teiles des *Vrātyastoma* liegen die vier entscheidenden Sechzehner-stotra. Darum wird nun in Vers 9 abschliessend die mystisch-magische Bedeutung und Wirkung dieser Stotra genannt: sie nehmen die vier schweren Sünden der *Vrātya* weg. Während in Vers 2 aus Anlass des *hina* die soziale Minderwertigkeit der *Vrātya* erklärt wird, wird hier in Vers 9 ihre rituelle Unreinheit, ihre religiöse Ketzerei⁸⁴⁾ gekennzeichnet.

Nachdem nun durch die vier Sechzehner-stotra die Sünde der *Vrātya* weggenommen ist, und sie ihre *Vrātya*-Kennzeichen abgelegt haben, sie also „rein“ gemacht sind, kann der mit den Göttern verbindende Schlussgesang, das *Agniṣṭomasāman*, angestimmt werden, der aber die richtige Form haben muss; dabei wird die falsche „einer andern Schule“ zurückgewiesen (v. 10–13).

Endlich kommt die Verteilung der Opfergeschenke, die

⁸⁴⁾ *pāpman* ist „Sünde, Unheil“ vornehmlich im sakralen Sinn, also rituelle oder durch den Ritus bewirkte „Sünde“, darum auch Übel, das vernichtend wirkt. Über die Erklärung der Sätze in Vers 9 vgl. unten den 10. Abschnitt.

aus der gesamten Vrātya-Ausrüstung und aus dreißig Kühen besteht, die jeder beizubringen hat (14–17). Die mit Sünde behaftete Vrātya-Ausrüstung wird an „Sünder“ abgegeben, um auf sie das anhaftende Unheil zu übertragen, die Kühe bekamen ursprünglich die das Opfer beaufsichtigenden und ausübenden brahmanischen Priester.

Damit ist die Frage aufgeworfen, wer bei den Vrātyastoma als Priester amtiert. Ich glaube gegen Charpentier, es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, dass die amtierenden Priester Brahmanen waren, in deren Reihen die Vrātya aufgenommen werden sollten. *etena yajeraṇ* (XVII, 2, 1) und die parallelen Ausdrücke bedeuten in den Ritualbüchern immer: „ein Opfer mit Hilfe der zur Opferhandlung berechtigten Priester vornehmen“, also für sich opfern lassen, wobei der Auftraggeber als *Yajamāna* mitwirkt. So sind auch die Vrātya bei ihrem Bekehrungsopfer als *Yajamāna* beteiligt. Dazu stimmt die Erklärung von *gr̥hapati* bei *Sāyaṇa*: *bahuyajamānake karmaṇi . . . kevalakratvarthāni yaḥ karoti sa gr̥hapatir ucyate* (zu T. M. Br. XVII, 1, 7) und die allgemeine Erwägung, dass ihre Unreinheit sie von einer wirklichen Teilnahme am eigenen Bekehrungsopfer abgehalten hätte, während sie wohl gewisse Nebenfunktionen wie Salben des Opferpfostens, Respondieren mit gewissen Worten oder Silben, Einstimmen in ein Finale wie *otryaho* usw. ausüben konnten, um so mehr und mehr in die reinigende Sphäre des Opfers hineingezogen zu werden. Dass sie dazu vorher eine gewisse vorbereitende Weihe durchmachen mussten, ist durch *Laty.* VIII, 6, 1 erwiesen⁸⁵).

Man muss sich also die Vrātya mit ihrem phantastischen Aufzug als innerhalb oder doch in der Nähe des Opferbereiches anwesend und da und dort an gewissen Stellen von der Ferne an der Opferhandlung teilnehmend denken, bis sie, nachdem sie ihre Ausrüstung abgetan haben, am Finale des ganzen Opfers als Gereinigte teilnehmen.

85) Zur Rolle des *Yajamāna* im brahmanischen Opfer vgl. Hillebrandt *Rit. Lit.* 97 f.

4. Tāṇḍya-Mahā-Brahmaṇa XXIV, 18.

Budha, der Vorsteher der himmlischen Vrātya.

(v. 1): „Der (Eingangs-)Atirātra, der Caturviṃśa- und Prāyaṇīya-Tag⁸⁶⁾, die drei Abhiplava-ṣaḍaha, der Prṣṭhya-ṣaḍaha, der Abhijit, die drei Svarasāman, der Divākīrtya-Tag⁸⁷⁾, (noch einmal) drei Svarasāman, der Viśvajit, (noch einmal) ein Prṣṭhya-ṣaḍaha, der mit einem Zweiunddreissiger-stoma beginnende eine Abhiplava-ṣaḍaha, die zwei Tage Āyus und Go, die zehn Tage des Dvādaśāha, das Mahāvratā und der Atirātra machen die Einundsechzig-Nächte-Feier (ekaṣaṣṭirātra) der göttlichen Vrātya (daiva vrātya) aus“⁸⁸⁾.

Komm.: (Erklärt Abhijit als in der Mitte des Zyklus stehend [beim Gavāmayana steht Viṣuvat in der Mitte]; sonst Wiederholung.) ... diese Einundsechzig-Nächte-Feier ist die Opfersitzung (sattra) der Vrātya, d. h. der Götter, die in Scharen auftreten wie die Vasu usw.; das Wort daiva ist also pleonastisch (daivam iti svārthikastaddhitah)⁸⁹⁾.

86) Oder vielleicht: „der als Atirātra gefeierte Caturviṃśa- und Prāyaṇīya-Tag“; vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 147.

87) Viṣuvat; vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 157 f.

88) Einige der genannten Opfer wie Abhiplava, Abhijit, Viśvajit sind offensichtlich uralte Zauberopfer, um das Jahr zu regeln und Erfolg zu gewinnen. Das Mahāvratā ist ein volkstümliches Fruchtbarkeitsfest, das uns im Zusammenhang mit dem Māgadha und der Puṃścalī, die zu der Begleitschaft des Vrātya gehören, noch einmal beschäftigen wird.

Die genannten Einzelopfer wurden zu einem grossen Zyklus von 61 Nächten (wohl zwei Monate) zusammengefasst. Dies war das grosse Opferfest der Vrātya, deren mythische Ahnen die Daiva Vrātya sind.

Dieser Zyklus ist die Grundlage des brahmanischen Gavāmayana (vgl. zu diesem orthodoxen Zyklus: Maśaka, ed. Caland p. XXIV f.; Hillebrandt, Rit. Lit. 157 ff.; ferner T. M. Br. IV, 1–10; Ait. Br. IV, 12 ff.; Kauṣ. Br. XIX, 1 ff. und S. B. E. XXVI, 427; XLIV, 139). Also geht dieser grosse Opferzyklus auf die Vrātya zurück. Die einzelnen Elemente waren wohl uraltes, gemeinsames Eigentum der verschiedenen arischen Stämme.

89) Diese Bemerkung des Komm. zeigt, wie schwer es ihm wurde, den unter dem Namen Vrātya bekannten Wesen diese Opfer zuzuschreiben, die doch im orthodoxen Ritus eine so wichtige Rolle spielten. Der Wortlaut des Textes ist aber ganz klar: die himmlischen Vrātya sind die Stifter dieser Feiern. (Über die himmlischen Vrātya vgl. unten.) Die Haufengötter (devagana) wie die Vasu, Sādhyā, Viśvasrj usw. werden auch sonst mit den Vrātya ineingesetzt. Offenbar waren sie aufs engste mit ihnen verknüpft.

Er will nun die Bestimmung aufstellen, dass man das Opfer erst vornehmen soll, nachdem man mit dem Spruch: „deva varuṇa“ den Opferplatz bestimmt hat (devayajanādhyaṇāntaram).

(v. 2): „Die göttlichen Vratya veranstalteten einst ein grosses Opferfest (sattraṃ āsata) mit Budha als ihrem Oberhaupte (sthapati)⁹⁰). Sie nahmen die Weihe vor, ohne vorher von König Varuṇa den Opferplatz erbeten zu haben⁹¹). Da verfluchte sie König Varuṇa (mit den Worten):

„Ich schliesse euch aus vom Opferanteil; ihr sollt den Götterpfad (devayāna path) nicht erkennen“. Darum wird ihnen kein Havis dargebracht und kein (Libations-)Becher geschöpft.“

Komm.: (Wiederholung ... Gibt den Götterpfad als devair gantavya, yaj-ñamārga)⁹²).

Dieses (ekasāṣṭirātrasattra) ist ein Mittel, alle Schätze zu erlangen; um dies darzulegen, sagt er:

(v. 3): „Nun war aber damals in den Kräutern kein strotzender Saft, in der Milch keine Butter, im Fleisch kein Fett, an der Haut keine Haare, an den Bäumen keine Blätter. Als aber die göttlichen Vratya die Einundsechzig-Nächte-Opferfeier begingen, da erlangten die angeführten Dinge die ihnen eigentümlichen Kräfte, wurden mit Glanzkraft und strotzendem Saft erfüllt.“

Komm.: „Nun“, d. h. als die Opferfeier gehalten wurde, ohne dass vorher von Varuṇa der Opferplatz erbeten worden wäre. „Damals“, d. h. zu selbiger Zeit, waren die Kräuter nicht mit strotzendem Saft, d. h. mit Saft, mit wesentlicher Substanz, versehen. Die folgenden Worte sind in ihrer Bedeutung klar. (Das weitere ist Wiederholung)⁹³).

90) Vgl. oben Jaim. Br. II, 222; Baudh. Śr. S. XVIII, 26.

91) aniryācya varuṇaṃ rajānaṃ devayajanaṃ didikṣuḥ; P W hat die Stelle missverstanden und nimmt didikṣuḥ als caus. mit devayajanaṃ als Objekt. dev. ist aber zu aniryācya zu ziehen. Die Phrase ist terminus technicus, vgl. Ait. Br. VII, 20. Komm. hat devarājānaṃ avācayitvā, avācitvā.

92) Aus Text und Komm. geht hervor, dass es mythische Wesen gab, die Vratya genannt wurden, aber im brahmanischen Bereich keine Opfer erhielten, weil Varuṇa gegen sie war. Diese Art von Mythos weist immer auf den Kampf verschiedener Religionsformen hin. Budha und die göttlichen Vratya, die Urbilder der irdischen Vratya, opfern nach einem nichtbrahmanischen Ritus, darum sind sie als Ketzer verflucht, bis sie sich bekehren.

93) Der Komm. gibt den Sinn des Verses richtig wieder: Es soll gesagt werden, dass erst die orthodoxe Form der Feier den gewünschten Erfolg, allen Dingen Kraft, Gedeihen und Fruchtbarkeit zu geben, verbürge. Wohl muss der Text zugeben, dass die genannten Opfer von den Vratya stammen

Um das Gesagte mit glaubwürdigem Zeugnis zu stützen, zieht er ein in Śloka abgefasstes Brāhmaṇa⁹⁴⁾ an:

(v. 4): „Darüber ist dieser Śloka überliefert“:

(v. 5): „Was habt ihr getan⁹⁵⁾? Als er (Varuṇa) so die göttlichen Söhne immer wieder fragte, da kam die grosse Dikṣā des Budha zustande. Im Milchopfer⁹⁶⁾ gewann er die Butter.“

Komm.⁹⁷⁾: ... Die Weihe des Budha ward gross, weil sie erst erfolgte, nachdem der Opferplatz von Varuṇa erbeten worden war. So erlangte Budha die Butter wieder, die aus der Milch entflohen war⁹⁸⁾.

Nun folgt der zweite Śloka:

(v. 6): „Als Saumāyana Budha die grosse Weihe vollzog, da wurde er mit Freude erfüllt (ananda) und erreichte alles (sarvaṃ āpnot). In mein Fleisch hast du Fett gelegt, sagte er“⁹⁹⁾.

Nun folgt der dritte Śloka:

(v. 7): „Elend (daridra) waren die Kühe, denn sie waren

und dass mit ihm der Glaube an seine mächtige magische Wirksamkeit verknüpft war, aber der orthodoxe Text leugnet die Wirksamkeit der alten Form.

94) Dieses Brāhmaṇa ist mir nicht bekannt. Es handelte offenbar von dem Leben und Treiben der Vṛātya und von ihrer Bekehrung. Vielleicht war es eine zusammenhängende Quelle der grossen Bewegungen jener Übergangszeiten und wurde von den Brahmanen vernichtet, weil es den Vṛātya eine zu wichtige Rolle zuerkannte.

95) kimakarteti = kim akarta iti. Komm. gibt wieder mit: kimakartṣkam kṛtavanto yūyam, d. h.: „Was für eine Ketzerei habt ihr begangen“?

96) sakṣīra.

97) Der Kommentator hat den Vers seltsamerweise gänzlich missverstanden; er müht sich mit dem in diesem Zusammenhang ganz selbstverständlichen Singular apricchata ab und sucht ihn in einen Plural zu verkehren. Seine Erklärungen sind bis auf den Schluss verworren und meines Erachtens wertlos.

98) Diese Zusammenfassung ist ohne Zweifel richtig: Varuṇa mahnt den Budha wieder und wieder, von seinen ketzerischen Bräuchen zu lassen; erst als er Folge leistet, wird seine Weihe gross, d. h. gültig.

99) Auch hier missversteht der Komm. den klaren Wortlaut des Textes, weil er nicht erkannt hat, dass das Gespräch sich abspielt zwischen Budha, dem Hauptopferer, und Varuṇa, zu dem er sich bekehrt hat, und der darum sein Opfer segnet. Wie er oben Vers 5 das Subjekt zu apricchata in den Göttern sucht und den Singular in einen Plural umdeuten will, so erklärt er hier in Vers 6 die zweite Person für puruṣavyatyaya und macht eine dritte Person daraus. Sachlich bietet der Komm. nichts Neues.

mager und knochenweich (vyasthaka)¹⁰⁰). Durch die Dikṣā des Saumāyana erlangten sie Fettigkeit.“

Komm.: Nachdem diese mit einem Gebet an Varuṇa verbundene Opferfeier vollzogen war, erlangten die Kühe wieder strotzenden Saft usw. Dies war die Antwort (von Varuṇa), die dem Budha zuteil wurde.

(v. 8): „Darum sollen die, welche die Einundsechzig-Nächte-Feier vollziehen wollen, zuerst den Opferplatz (von Varuṇa) erbitten und dann die Opferspende (āhuti) in das Gārhapatya-Feuer opfern. (Der dazu verwendete Spruch heisst:) ,Gott Varuṇa, gib uns einen Opferplatz, svāhā!‘ Dann opfern sie auf dem ihnen gewährten Opferplatz“¹⁰¹).

(v. 9): „Sie erlangten allen Erfolg. Allen Erfolg erlangen, die dieses Opfer vollziehen“.

5. Lāṭyāyana Śrauta Sutra¹⁰²)

Kap. VIII, 6.

(v. 1): „Solche, die im Begriffe sind, mit den Vrātyastoma zu opfern, sollen, nachdem sie die verschiedenen Feuer angelegt (vgl. Baudh. Śr. S. XVIII, 25) und die zum Opfer nötigen Gegen-

100) Komm. erklärt: asthibhīrahita.

101) te datte devayajane yajante; devayajanena, wie der Text hat, ist ein Druckfehler, es gibt keinen Sinn; überdies erklärt der Komm. devayajane varuṇānujñāte.

102) Gehört zum Sāmaveda; vgl. Weber, Ind. Lit.², 286 ff. Ich benütze die Ausgabe der Bibl. Ind. mit dem Komm. des Agnisvāmin, besorgt von Anandachandra Vedāntavāgīśa. Der Herausgeber bezieht sich fortlaufend auf Drāhyāyana; darnach sind die beiden Texte, abgesehen von der Verseinteilung, weithin gleich, doch scheint Drāhy. eine Anzahl weiterer Verse zu haben, worauf schon die Anmerkung zu Vers 2 hinweist: drāhyāyano 'py evam, etasmāt pūrvam tatra saptasūtrāṇy adhikāni dṛśyante. Es ist mir leider nicht möglich gewesen, die in Betracht kommenden Stücke des Drāhy. Śr. S. zu vergleichen, da der 1. T. des von J. N. Reuter veröffentlichten Textes diese noch nicht enthält und der Herausgeber die mir freundlich zugesagte Vergleichung nach dem Manuskript noch nicht ausführen konnte.

Lāṭyāyana weist in seinem Texte auf ein „brāhmaṇa“ zurück (z. B. v. 3) und zitiert mit iti wörtlich aus dem Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa. Das Lāṭy. Śr. S. gehört also aufs engste mit dem T. M. Br. zusammen. Wichtig ist, dass Lāṭy. schwierige Ausdrücke und Sätze aus dem Brāhmaṇa zu erklären versucht (obwohl natürlich nicht sicher ist, dass er immer unbedingt die richtige

stände sich verschafft haben, den Hervorragendsten in ihrer Wissenschaft, oder (den Hervorragendsten) an Abstammung, oder, wenn auch ein solcher fehlt, an Wohlhabenheit zum Gr̥hapati wählen und unter seiner Anführung sich weihen; essen dürfen sie dann erst nach ihm¹⁰³) (ya eṣāṃ adhyayane'bhikrāntitamah syād abhijanena vā tadabhāve'pi bhogalābhena tasya gārhapate dīkṣeran bhakṣāṃścānu bhakṣayeyuh)¹⁰⁴“.

Komm.: Die Eintagsopfer im eigentlichen Sinn (sādhyahkra) sind nun abgehandelt (in den vorhergehenden Kapiteln). Jetzt werden die Vrātyastoma besprochen. Im Begriff, sie zu besprechen, beginnt er das Sūtra mit den Worten: vrātyastomair.

Es wird nun (im folgenden) dargelegt, was die unterscheidenden Merkmale der Vrātyastoma sind und ebenso, was die Vrātya selbst für Leute sind.

Sie sind im Brāhmaṇa folgendermassen beschrieben: „hīnā vā ete hīyante ...“; und weiterhin: „garagiro vā ete ...“¹⁰⁴).

Als Menschen mit solchen Gewohnheiten werden die Vrātya in der Überlieferung beschrieben. Es werden auch noch andere in andern Schulen beschrieben, die alle zu der Klasse der Vrātya gehören¹⁰⁵). vrātyastomaiḥ ist

Erklärung gefunden hat). (Vgl. Weber, Ind. Lit.², 84; Caland, Das Śrautasūtra des Āpastamba, Göttingen 1921, 1 ff.) Lāty. hat also offenbar, soweit er nicht seine eigenen Einfälle gibt, neben dem Brāhmaṇa noch andere Quellen der Überlieferung. Gleich sein Eingangsvers ist von grosser sachlicher Bedeutung. Ebenso die Bemerkung über die Empfänger der Vrātya-Ausföhrung (v. 28).

103) bhakṣāṃśca anu bhakṣayeyuh, vom Komm. erklärt bhakṣāṃśca tasya ānu sarve bhakṣayeyuh, ist mit Kāty. XXII, 4, 8 zusammenzunehmen: tasya bhakṣam anu bhakṣayanta āsiran. Durch die Wahl zum Gr̥hapati hat der Betreffende einen Vorrang unter seinen Brüdern, der sich darin ausdrückt, dass er als erster wieder nach dem Opfer die Mahlzeit einnehmen darf.

104) Die Zitate sind aus T. M. Br. XVII, 1, 2 und 9 entnommen und enthalten in unserem Texte ganz grobe Fehler: „hīnā vā ete hīyante ye vrātyāṃ pravāsanti na hi brahmacaryaṃ racanti (sic) na kṣīm na vaṇijyaṃ (sic); garagirā (sic) va ete ye brahmādyāṃ janma (sic) mantram (sic) adanty aduruktavākyam duruktamāhur adandyaṃ daṇḍena ghnantaś carantyaḥ (sic) dīkṣitā (sic) dīkṣitavācam vadanti.“ Es ist in der Tat unbegreiflich, dass der Herausgeber des Lātyāyana Śr. S., der doch auch das T. M. Br. herausgegeben hat (ob auch zwei Jahre später), derartige Fehler nicht bemerkte und korrigierte!

105) ye ca anye śākhāntareṣu pathyante te sarve vrātyāḥ. Von den andern Schulen haben wir Jaim., Kāty., Baudhāy., Āpast. und Śāṅkh. Vgl. die folgenden Abschnitte.

Instrumentalis, yakṣyamāṇāḥ ist das Futurum . . . (folgen eine Reihe rein formaler Erklärungen) . . . ya eṣāṃ vrātyānām adhyayane 'bhikrāntitamaḥ syāt (um diesen Satz des Textes zu erklären, fährt der Komm. in seiner Erklärung fort): Eingeweihte in (ihre) Wissenschaft sind alle jene (Vrātya), d. h. alle sind solche, die sich deren Besitz erworben haben (abhikrāntā adhyayana-sarva ime abhikrāntinaḥ), der abhikrāntitama von ihnen ist aber ein Eingeweihter (Gelehrter) in hervorragendem Masse; das tama bildet ja den Superlativ (ein solcher soll zum Grhapati gewählt werden); oder der durch Abstammung (abhijana) hervorragt; abhijana bedeutet hier Familie (kula); wer also durch seine Familie hervorragt (soll gewählt werden); oder wenn auch ein solcher nicht vorhanden ist (dann einer), der durch seinen Reichtum hervorragt; mit tadabhāve soll gesagt werden: wenn die zwei (vorher genannten) an Gelehrsamkeit oder Abstammung Hervorragenden nicht zu bekommen sind, einer, der an Wohlhabenheit hervorragt, d. h. der Besitzreichste ist. Unter dessen Grhapatschaft sollen sie sich weihen, er soll ihr Haupt (mukhya) sein, und alle sollen erst nach seiner Mahlzeit ihr Mahl einnehmen.

(v. 2): „Welche auch immer sich als Vrātya zusammenscharen (der Vrātya-Genossenschaft beitreten), die sollen mit dem ersten Vrātyastoma opfern (ye ke ca [cid] vrātyāḥ sampādayeyuḥ te prathamena yajeraṇa)“.

Komm.: Es sind vier Vrātyastoma überliefert. Hier wird der erste als für alle Vrātya ohne Unterschied geltend gelehrt. Die andern (Vrātyastoma) aber vom 2. an werden als zu den besonderen Klassen (der Vrātya) gehörig (viśiṣṭaviśaya) bezeichnet; sie sind durch die Überlieferung festgelegt. In dem vorliegenden Verse ist nur von der Vorschrift über den ersten (Vrātyastoma) die Rede. Es heisst also: ye ke cid vrātyāḥ sampādayeyuḥ. Es ist also hier gar keine Beschränkung auferlegt; welche auch immer die Zahl (der Vrātya-Schar) vollmachen (d. h. sich zu ihnen tun, der Genossenschaft als Mitglieder beitreten, sampādayeyuḥ¹⁰⁶) samkhyāṃ), die sollen mit dem ersten Vrātyastoma opfern. Wie gross die Zahl (dieser Vrātya) ist, ist in der Zahl des Stoma enthalten: Dreiunddreissig Götter(-Vrātya) erreichten hier (mit dem ersten Vrātyastoma) ihr Ziel¹⁰⁷).

106) sampādayeyuḥ fasst Kāty. anders auf; vgl. unten zu Kāty. XXII, 4, 3.

107) kiyantam stomasamkhyayā uktam trayastrīṃsaddhi devā ārdhnuvan iti. Der Sinn des Ganzen scheint mir klar: Aus der Vorschrift, dass der erste Vrātyastoma von dem Vrātya-Haufen gebraucht werden solle, ist abzuleiten, welche Zahl der Haufen hatte, denn mit diesem ersten Stoma opferten einst die himmlischen Vrātya (in allem die Vorbilder der irdischen) zur Erreichung ihres Zieles (des Himmels). Diese aber waren dreiunddreissig. (Woher diese Tradition, die uns ja auch im Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 17 begegnet ist, stammt, vermag ich nicht zu sagen.) Also besteht der Haufen der irdischen Vrātya auch aus dreiunddreissig Mitgliedern. So erklärt sich auch das schwierige kiyantam, das dann auf sampādayeyuḥ zurückweist, und zu dem vrāta oder samudāya zu ergänzen ist.

(v. 3): „Im Brāhmaṇa sind die andern (Vratyastoma) beschrieben.“

Komm.: Die andern Vratyastoma-Arten und die Bestimmungen, zu welchen Klassen sie gehören, sind im Brāhmaṇa gegeben. So sagt es mit Beziehung auf den Sechs-Sechzehner-stoma, dass die, die als Verflucher, d. h. als die furchtbare Unheil bewirkenden (krūrakarmakārin) Verwünschten ein Vratya-Wanderleben führen, mit diesem opfern sollen; mit Beziehung auf den Zwei-Sechzehner, dass die, die als die Geringsten ein Vratya-Wanderleben führen, mit ihm opfern sollen. Die unterscheidenden Merkmale der Ältesten und Jüngsten sind im Texte (des Brāhmaṇa, granthāntare)¹⁰⁸ dargelegt. In diesen Ausdrücken werden (die Ältesten) vom Brāhmaṇa beschrieben:

(v. 4): „Solche, die infolge des Greisenalters (sthāvira) die Zeugungskraft verloren haben, sind die mit beruhigtem Zeugungsglied (śamanicāmedhrah)¹⁰⁹“.

Komm.: Es heisst (T. M. Br. XVII, 4, 1): „Nun folgt der Stoma derer mit beruhigtem Zeugungsglied“. Und nun wird sofort genau erklärt, wer diese Śamanicāmedhrah sind. Die Erklärung wird durch das Wort sthāvira gegeben: In der Zeugungskraft wird Alterscharakter festgestellt, also Greisenalter. Infolge ihres Alters haben sie die Zeugungskraft verloren. Dies bedeutet śamanicāmedhrah. Solche, deren Glied in Beruhigung erschlaft ist, sind der Zeugungskraft Beraubte.

(v. 5):¹¹⁰ „Wenn man ein Finale mit ausdrücklich genannter Gottheit braucht¹¹¹ (sagt das Brāhmaṇa), wie z. B. das Wort Indra im Finale des Dyautāna Sāman, so ist das ein verbotener Brauch.“

Komm.: Das Brāhmaṇa sagt: „Wenn sie ein Finale mit ausdrücklich genannter Gottheit benutzen, so erreicht nur der Gr̥hapati sein Ziel“. Hier

108) Vgl. T. M. Br. XVII, 2—4.

109) Wenn man den Text des Brāhmaṇa nicht vor sich hat, steht Vers 4 ganz zusammenhanglos im Texte; er weist also nachdrücklich auf das Brāhmaṇa (T. M. Br. XVII, 4, 1) zurück, das man zum Sūtra mitlesen muss. Da im Brāhmaṇa eine Erklärung des schwierigen Wortes śamanicāmedhrah nicht gegeben ist, versucht das Sūtra, es zu erklären (ohne auf die Beschreibung der anderen Stoma einzugehen). Ob diese Erklärung richtig ist, bleibt mir, obwohl auch Sāyaṇa sie übernommen hat, fraglich. Ich glaube, dass die andere Erklärung: „durch Zucht den Geschlechtstrieb zur Ruhe (śama) gebracht habend“ mindestens möglich ist.

110) Nach dieser Abschweifung kehrt das Sūtra wieder zur Behandlung des 1. (Haupt-)Vratyastoma zurück und diskutiert nun einzelne Punkte, die ihm wichtig erscheinen, sucht vor allem dunkle Sätze und Wörter aufzuhellen.

111) nirukta nidhana; vgl. dazu oben T. M. Br. XVII, 1, 8.

erhebt sich nun eine Frage: „In welchem Sāman soll ein Finale mit nicht ausdrücklich genannter Gottheit gebraucht werden?“ Er sagt hier klar, welches Finale verboten ist, nämlich das Finale im Dyautāna(sāman) mit Indra als ausdrücklich genannter Gottheit. In der vedischen Überlieferung ist ein verhülltes (ācchanna) Finale gelehrt. An seine Stelle wurde dann ein anderes Finale mit Indra gesetzt. Für dieses wird mit Beziehung auf die Vrātyastoma ein Verbot aufgestellt. Welches Finale aber verwendet werden soll, wird dann gesagt:

(v. 6): „Wie es die Überlieferung vorschreibt, sollen sie es singen.“

Komm.: Wie es überliefert ist¹¹²), soll man es singen, also: ā, ū, ho.

(v. 7): „Ein Turban und ein Stachelstock¹¹³). Ein seitwärts gebundener Turban (yat tiryāṇnaḍḍham) ist den Vrātya eigentümlich.“

Komm.: Das Brāhmaṇa nennt einen Turban, einen Stachelstock, einen Bogen mit abgespannter Sehne (jyāhnoḍa), einen schlingernden Wagen mit Brettern bedeckt (vipatha phalakāstūrṇa) und noch Weiteres (als Ausrüstung der Vrātya). Nur diejenigen Stücke der Ausrüstung, über die sich ein Zweifel erheben könnte, werden (im Sūtra) besprochen¹¹⁴). Der Turban ist nämlich eine seitwärts gebundene Kopfbedeckung der Vrātya. Diese Art von Turban ist hier gemeint. (Vgl. Kāty. XXII, 4, 10.) Denn die Vrātya gehen mit dem Turban begleitet, d. h. mit einer Kopfbedeckung versehen. Der Treiberstecken (Stachelstock, pratoda) hat seinen Namen davon, dass man mit ihm treibt (pra-tud).

(v. 8): „Mit einem kleinen Bogen ohne Pfeil gehen die Vrātya scheuchend (bedrängend) umher. Das ist der Jyāhnoḍa (dhanuṣ-keṇāniṣuṇa vrātyaḥ prasedhamānā¹¹⁵) yanti sa jyāhnoḍaḥ).“

Komm.: Es heisst (T. M. Br. XVII, 1, 14): „und jyāhnoḍa“. Nun wird erklärt, was jyāhnoḍa ist: dhanuṣkeṇāniṣuṇa vrātyaḥ prasedhamānā yanti;

112) Derselbe Jodler wie im Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 8. Dort ist er mit otryaho 2, 3, 4, 5 bezeichnet. Die „Überlieferung“ ist Ūhagāna (vgl. Ed. Bibl. Ind. III, 193), wo der Jodler bezeichnet ist mit a, au, ho, 2, 3, 4, 5.

113) Das iti bezeichnet immer einen Teil des Verses als Zitat aus dem Brāhmaṇa, hier T. M. Br. XVII, 1, 14.

114) Es werden im Sūtra Vers für Vers die in T. M. Br. XVI I, 1, 14 ff. aufgezählten Gegenstände genannt und da, wo es dem Verfasser nötig erscheint, Erklärungen dazu gegeben.

115) pra-siḍh heisst im act. „antreiben, vorwärtstreiben“ (vgl. T. M. Br. XIV, 3, 13; Rv X, 27, 20 [P W „fahre nicht zu“ ist nicht ganz genau]), im med. „vor sich her treiben“.

dhanuṣka ist ein kleiner Bogen, mit diesem ohne Pfeil, d. h. ohne Rohrpfeil (akāṇḍena), gehen die Vrātya, die Leute (loka)¹¹⁶⁾ scheuchend, bedrängend (āsedhantaḥ), erschreckend (trāsayaṇtaḥ) umher. Das (der kleine Bogen ohne Pfeile) ist der Jyāhnoḍa¹¹⁷⁾.

(v. 9): „Und ein Vipatha mit Planken belegt“, heisst es (T. M. Br. XVII, 1, 14). vipatha ist ein Wagen der Östlichen (prācyaratha)^{117 a)}, der nicht mit einem (richtigen Boden) belegt ist (nāstīrṇa)¹¹⁸⁾.

Komm.: Das Brāhmaṇa hat weiter: vipathaśca phalakāstīrṇaḥ. Was ist vipatha und was bedeutet das phalakāstīrṇa? vipatha ist ein Wagen der Östlichen; er läuft so, dass er immer wieder aus dem Weg herausspringt (oder auf dem Wege holpert, utkramya panthānam yāti). Ein weiteres Merkmal ist phalakāstīrṇa; wie ein verfallener (gebrechlicher Wagen, patita) ist er nicht mit einer Decke von Bambusrohrgeflecht versehen (vaṃśaphalābhīr eva nāstīrṇa)¹¹⁸⁾, auch nicht mit irgend einer andern Decke; dies ist vipatha.

(v. 10): „Śāṇḍilya schreibt vor, dass er mit einem Pferd und einem Maultier bespannt sein soll, deren Trott gemischt ist (d. h. die eine verschiedene Gangart haben, kampramiśra)¹¹⁹⁾.

Komm.: Śāṇḍilya sagt prācyaratha und nicht vipatha. Er soll mit einem Pferd und einem Maultier bespannt sein, deren Trott verschieden ist; das macht den Wagen zum schlingernden (vipatha). kampra bedeutet „trottgeübt“ (kampanaśīla), der Dual meint ein Pferd und ein Maultier; einer von ihnen ist trottgeübt; so wird durch die verschiedene Gangart der beiden (gatvaiśamyāt einmal der, einmal der andere (kaścana) notwendigerweise aus dem Fahrweg geworfen (utpathaḥ kriyate). Auf diese Weise entsteht der schlingernde (Gang des Wagens)¹²⁰⁾.

116) Ob dieses loka den Sinn der Zeremonie richtig wiedergibt, ist mir sehr fraglich; ich habe oben die bessere Erklärung gezeigt; vgl. oben S. 43 ff.

117) Zu jyāhnoḍa, jyāhnoḍa, jyāhroḍa vgl. unten zu Kāty. XXII, 4, 11.

117 a) Es bleibt zu erwägen, ob prācyā hier nicht „altertümlich“ heisst; vgl. unter 10.

118) Nach p w ist phalā eine bestimmte Pflanze; phalāyoṣit, das Heimchen; also bedeutet phalā etwa Röhrchen. Es handelt sich offenbar um ein Geflecht von Bambusröhrchen, mit dem ein richtiger Wagen bedeckt wurde. Der Vipatha war ohne eine solche Decke; es ist also nach dem Komm. ein rohgefügtter Wagen. Über die Richtigkeit dieser Deutung siehe unter 10.

119) kampra heisst nicht nur „behende“ (PW und pw), sondern der Ableitung nach auch „hüpfend, trabend, tänzelnd“, vgl. Komm. zur Stelle und Kāty. XXII, 4, 15 mit Komm. und oben S. 74.

120) Man sieht, wie eingehend sich die Rituallehrer mit dem Vrātya-Opfer befassten und mit welcher kultischen Raffiniertheit die Zeremonie ausgedacht war, um den ganzen Aufzug der Vrātya unbedingter Lächerlichkeit preiszugeben.

(v. 11): „Dhānaṃjaya sagt, der Wagen könne beliebig mit zwei Pferden oder zwei Maultieren bespannt sein.“

Komm.: . . . (wie oben); oder auch mit einem Pferd und einem Maultier; mit trottsenden oder nicht trottsenden. Der Wagen wird ja notwendigerweise schon durch seine eigene Beschaffenheit (krumme Räder usw.) aus dem geraden Fahrweg getrieben.

(v. 12): „Ein schwärzliches (kṛṣṇaśa) Kleid‘, heisst es (T. M. Br. XVII, 1, 14). Śāṇḍilya erklärt: Ein schwarz und weiss gemischtes (kṛṣṇakāhramiśra).“

Komm.: Das Brāhmaṇa sagt: kṛṣṇaśamvā-ah kṛṣṇabalakṣe ajine rajato niskas tad grhapateḥ (T. M. Br. XVII, 1, 14). In der Auslegung des Wortes kṛṣṇaśamvāsaḥ herrscht unter den Lehrern eine gar vielfältige Tradition. Śāṇḍilya sagt mit Beziehung auf dieses Wort, es bedeute nach der Überlieferung schwarz und weiss gemischt¹²¹).

(v. 13): „Gautama erklärt: ‚Weiss, mit schwarzen Fransen (śukla kṛṣṇadaśa)‘.“

Komm.: Gautama sagt: (wie oben). Dieses kṛṣṇadaśam ist ein Kompositum, das eine Zwischenfarbe ausschliesst (madhyavarṇalopī samāsaḥ)¹²²).

(v. 14): „Dhānaṃjaya ist der Ansicht, kṛṣṇaśa bedeute einfach schwarz.“

Komm.: Was Dh. sagt, ist auch meine Meinung: kṛṣṇaśa bedeutet einfach schwarz; in dieser ursprünglichen Bedeutung ist es hier gebraucht.

(v. 15): „(Mit Beziehung auf) die beiden Schaffelle avikan, T. M. Br. hat ajine), (die zu dem Anzug verwendet werden), (besteht folgende Vorschrift): jedes der beiden Schafe muss besonders gekauft sein. Von diesen (zwei Schafen) sollen zwei an den Flanken zusammengenähte schwarz-und-weisse (kṛṣṇabalakṣe) Felle verwendet werden.“

Komm.: Es heisst (T. M. Br. XVII, 1, 14 : kṛṣṇabalakṣe ajine. Mit Beziehung auf diese zwei Schaf- bzw. Widdertelle (meṣa) wird verlangt . . . (wie oben).

(v. 16): „balakṣa ist eine Bezeichnung für weiss.“

Komm.: Da balakṣa weiss bedeutet, heisst kṛṣṇabalakṣe: ein schwarzes und ein weisses.

121) kṛṣṇam kāhramiśram. kāhra ist nach PW fehlerhaft für kadru; (vgl. Kāty. XXII, 4, 12). Dies ist mir zweifelhaft. Ich glaube vielmehr, dass es mit kahlāra, Blüte der weissen Wasserlilie. zusammenzustellen ist.

122) Das will heissen, dass kṛṣṇaśa nach der Meinung Gautamas ein zweifarbiges (weiss und schwarz) Gewand sei und nicht eines mit einer Mischfarbe, etwa „schwärzlich“; über die eigentliche Bedeutung vgl. unter 10.

(v. 17): „Ein Schmuckstück aus Silber (rajato niṣka).“

Komm.: niṣka ist bekannt; es ist ein Schmuckstück (alaṅkāra) dieses Namens; es soll aus Silber sein (sarājata)¹²³.

(v. 18): „Das gehört zum Ḡṛhapati, heisst es (T. M. Br. XVII, 1, 14). Dies alles soll der Ḡṛhapati beibringen; und dreiunddreissig (Kühe).“

Komm.: Alle die Gegenstände, die genannt sind: Turban, Stachelstock usw. ... (wie oben). Von wem die dreiunddreissig (stammen), ist im Text gesagt. Mit der Zahl, obwohl nur sie genannt ist, ist die Opfergabe gemeint, Kühe nämlich. Diese aus dreiunddreissig bestehende Opfergabe soll er beibringen.

(v. 19): „Śaṇḍilya verlangt zweimal dreiunddreissig.“

Komm.: (Ebenso).

(v. 20): „Die Gewänder der andern sind rotgesäumt, mit Bänder-Fransen geziert, heisst es (T. M. Br. XVII, 1, 15). Es sollen schafwollene, rot-durchwobene Gewänder sein (āvikanī lohitapraṇāṇī vasanāni).“

Komm.: Nachdem (die Dakṣṇā) des Ḡṛhapati abgehandelt ist, sagt er: (... wie oben). Mit den „andern“ sind die Vrātya gemeint, und um ihre Gewänder handelt es sich. Das Wort valūkāntāni ist von bekannter Bedeutung. Nun sagt er weiter: āvikāni; das heisst wollene (rūṇa); lohitapraṇāṇī, d. h. aus weissen Wollfaden gewoben und mit roten durchwobene (Kleider) sollen es sein (āvikenā śuklena sūtreṇotāni syuḥ lohitena protāni); das bedeutet lohitapraṇāṇī¹²⁴.

(v. 21): „dāmatūṣāni, heisst es (T. M. Br. XVII, 1, 15), d. h. mit Bändern (Schnüren) als Fransen sollen sie versehen sein (dāmadāśāni). Das Wort tūṣa bedeutet nämlich daśā.“

Komm.: Die Fransen (daśā) sollen wie Bänder (Schnüre, Stricke) sein. Die Bänder sollen sein wie Kuhstricke (gobandhana). An jedem einzelnen der Gewänder sollen an einer Seite ein Knoten (granthi), an der andern Seite Fransen (tūṣa) sein.

(v. 22): „Je zwei Bänder, heisst es (T. M. Br. XVII, 1, 15), d. h. an jedem Gewand sollen je zwei Bänder sein.“

123) Zu niṣka vgl. unter 10.

124) Aus der Erklärung des Komm. geht hervor, dass der Zettel des Gewebes (protā) rot, der Einschlag (otu. Rv VI, 9, 2, wo tantu offensichtlich für Zettel steht, vgl. Geldner, der Rigveda in Auswahl II, 89) weiss war. Die roten Fäden des Zettels hingen am Ende des Gewebes heraus und wurden dann zu Bändern oder Schnüren zusammengeflochten.

Komm.: (Wie oben), aber an einer Seite soll (die Franse) einen Knoten haben^{124 a)}.

(v. 23): „Je zwei Sandalen“, heisst es (T. M. Br. XVII, 1, 15). Sie sollen schwarz sein und mit Ohren versehen (karṇin), sagt Śaṇḍilya.“

Komm.: (Nur Wiederholung).

(v. 24): „Dhānamjayya sagt, sie können sein wie sie wollen.“

Komm.: (Wiederholung).

(v. 25): „Zweifach genähte Felle“, heisst es (T. M. Br. XVII, 1, 15). Dies ist durch die oben vorkommenden zwei Felle erklärt (v, 15).“

Komm.: (Ebenso wie ad v. 15).

(v. 26): „Diese Gegenstände soll jeder von den andern beibringen. Ebenso dreiunddreissig (Kühe). „Mit dreiunddreissig kommen sie zum Gr̥hapati“, sagt ja (das Brāhmaṇa, T. M. Br. XVII, 1, 17).“

Komm.: (Wiederholung und wie ad v. 18).

(v. 27): „Sie sollen ihre (je) dreiunddreissig (Kühe) den Priestern geben“.

Komm.: Sie, d. h. die Vrātya mit dem Gr̥hapati als Oberhaupt (Wiederholung).

(v. 28): „Die Vrātya-Ausrüstung sollen sie solchen Vrātya geben, die vom Vrātya-Wandel (vrātyacaryā) nicht ablassen (avirata), oder einem Brahmanabandhu vom Magadhalande. „Wem sie diese Ausrüstung geben, an dem wischen sie (ihre Sünde) ab und lassen (ihr altes Leben) dahinten“, sagt ja (T. M. Br. XVII, 1, 16).“

Komm.: Alle die aufgezählten Vrātya Gegenstände Turban usw., die vom Gr̥hapati, und die rotgesäumten Gewänder usw., die von den andern Vrātya beigebracht werden, sollen sie an Vrātya geben, die vom Vrātya-Wandel nicht ablassen, d. h. von ihm nicht losgebunden sind (anavasita; oder einem Brahmanabandhu aus dem Magadhalande. Das bandhu bedeutet: „sein brāhman bleibt nicht bei ihm“, das ist brahmanabandhu; māgadhadeśiyāya wird nun erklärt: māgadha ist ein Name für Sänger (gāyana, Barde (vandin). Man redet ja von sūta und māgadha als Barden; sūta (Wagenlenker, Herold) māgadha, vandin werden ja zusammen genannt. Sie besingen die Leute (loka) mit Preisliedern (gāthā) und werden (darum) Preisliedsänger (gāyaka) genannt. Ein

^{124 a)} Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass tūṣa = daśā mit „Fransengehänge“ übersetzt werden muss. Vgl. dazu unten die Beschreibung des Anzugs unter 10.

Māgadha geringerer Art (īṣat māgadha) heisst ein māgadhadēśīya¹²⁵), ein nicht ganz richtiger Sänger (asamyaggāyana), einer, der nicht allzuhellen Kopfes (na udghāṭitaśīras) doch den Māgadha spielt. Andere leiten das Wort māgadhadēśīya vom Lande Magadha ab, einer der dort geboren ist, sei ein Māgadhadēśīya; das war aber nur die ursprüngliche Bedeutung.

„Wem die Vrātya die Vrātya-Ausrüstung geben, an dem wischen sie ab, was an Befleckung an ihnen ist (kalmaṣa), und lassen es dahinten“, sagt das Brāhmaṇa (T. M. Br. XVII, 1, 16).

(v. 29): „Wenn sie mit den Vrātyastoma geopfert haben, treten sie in die Dreiwissenschaft-Lebensart ein (traividyaṽṛttim samātiṣṭheyaḥ)“.

Komm.: Wenn sie mit den Vrātyastoma geopfert haben, treten sie in die Lebensart derer ein, die mit den drei Veden vertraut sind (traividyaṽṛttim), d. h. in Studium, Opfer und Geschenk(-Recht) usw. der Brahmanen (dvija).

(v. 30): „Von jetzt an kann man auch bei ihnen essen und nach Belieben für sie opfern (oder: sie opfern lassen, yājayet).“

Komm.: (Wiederholung) . . . mit ataḥ zeigt er an, dass solche, die vor (diesen Zeremonien) Opfer für die Vrātya vollziehen (oder: von den Vrātya opfern lassen) oder mit ihnen essen, sich von der Gemeinde ausschliessen, d. h. mit ungesühnten Vergehen beladen sind (avyavahārya, akṛtaprāyaścitta).

6. Kātyāyana Śrauta Sūtra XXII, 4, 1—28¹²⁶)

(vgl. XII, 1, 2).

(v. 1): „Vrātyastoma gibt es vier“.

Komm.: Es gibt vier Opfer, die Vrātyastoma genannt werden. Die Bedeutung von Vrātya ist bekannt. Es sind solche, die schon in der dritten Generation der Sāvitrī verlustig gegangen sind (d. h. die keine Jünglings-

125) Vgl. dazu Pāṇ. V, 3, 67, wo deśīya (mit kalpa und deśya) zu den Suffixen gezählt wird, die īṣadasamāptau sind. Vgl. noch Kommentar zu Kāty. XXII, 4, 22.

126) Dieses Sūtra, zum Weissen Yajurveda gehörig, ist jünger als Lāṭy. Śr. S., und die Behandlung der Vrātyastoma ist viel summarischer als in den vorausgehenden Texten. Zudem ist zu bemerken, dass nur die Sāmaveda- und Schwarze Yajurveda-Texte die Vrātyastoma ausführlicher behandeln, und dass Kāty. Kap. XXII—XXIV sich auf das Zeremoniell der Sāmasūtra bezieht, dass also ein näherer Zusammenhang, wohl ein Abhängigkeitsverhältnis, dieses Abschnittes, in dem auch die Vrātyastoma abgehandelt werden, mit der Literatur des Sāmaveda (vgl. T. M. Br. und Lāṭy.) besteht. (Vgl. Weber, Ind. Lit.² 88. 154.) Ich benutze die Ausgabe von A. Weber mit den Auszügen aus den

Hauer: Der Vrātya.

weihe, bei der die Sāvitrī gelehrt wurde¹²⁷), durchgemacht haben)¹²⁸). Weil diese Opfer nun den Zweck von Sühne-Opfern haben (prāyaścittārthatvāt), sollen sie am nicht-heiligen Feuer (laukika) vorgenommen werden, denn es geschieht ja (bei diesen Opfern) keine Anlegung von heiligem Feuer (na hy etair ādhānam prayujyate), da ja der hier in Betracht kommende Feueraltar keine Glieder hat¹²⁹). Ein solches (gemeines Feuer) ist gemeint vom Rituallehrer, wenn er sagt (Kāty. I, 1, 14): „Nachdem man das Vorsteher-Opfer (sthapatiṣṭi, vgl. Lāṭy. XVII, 1, 6) am gemeinen Feuer vorgenommen hat“¹³⁰).

(v. 2): „Das zweite Opfer ist ein Ukthya“¹³¹).

(v. 3): „Solche der Vratya-Schar, denen die Einführung (in die Vratya-Wissenschaft) obliegt (vrātyaganasya ye sampādayeyuḥ)¹³²), sollen mit dem ersten (Stoma) opfern.“

Komm.: Die Einführung (Vorbereitung, sampādana) bezieht sich auf Tanzen, Singen usw. Ihnen gehört der erste (Stoma) zu.

Kommentaren des Karka und des Yājñikadeva (der letztere für unser Kap. enthalten im Saṃkṣiptasāra eines Unbekannten). Ich zitiere Karka mit Komm. Saṃkṣiptasāra mit 8.

127) Hillebrandt, Rit. Lit. 53 f.

128) tripuruṣaṃ patitasāvitrīka. Dies ist in den späten Ritualtexten die ständige Definition der Vratya (mit verschiedenen Abwandlungen). Es ist unmöglich, diese Definition mit den Nachrichten über die Vratya in den ältesten Texten zu vereinigen. Dort ist auch nicht die geringste Andeutung davon, dass die Vratya Abgefallene oder deren Nachkommen sind. Im Gegenteil ist ganz klar, dass sie aus dem nichtbrahmanischen Bereich in den brahmanischen neu aufgenommen wurden. Was sollte zudem die eigentümliche Tracht der Vratya, was ihr Gaṇa oder Vrata, was ihre Wissenschaft usw., wenn es einfach Ausgestossene oder Abtrünnige aus der brahmanischen Gemeinde wären? Wir sehen hier die Bezeichnung Vratya, die einst Ketzer bedeutete, auf Abtrünnige übertragen. (Vgl. zu dieser Frage unten die Erklärung der späteren Ritualtexte I, 3 a.)

129) Über die „Glieder“ des in Menschen- oder Vogelgestalt aufgebauten Opferaltars des brahmanischen Kultus vgl. Śat. Br. VI ff.; besonders X. und S. B. E. XLIII, XIII ff.; Ait. Ār. I; Friedländer, Der Mahāvratā-Abschnitt des Śāṅkhāyana Āraṇyaka, 1 ff.; Keith, Ait. Ār. (ed. and transl. Oxford 1909) 35 ff.; Hillebrandt, Rit. Lit. 161 ff.

130) Als Ersatz der Anlegung der heiligen Altarfeuer trat offenbar das Anlegen der Herdfeuer in den verschiedenen Häusern, Baudh. Śr. S. XVIII, 25.

131) Dies ist das Opfer der „nṛśamsā ninditāḥ“. Vgl. dazu T. M. Br. XVII, 2, 1 ff., bes. Komm. ad 2: ukthasamsthō hy ayam vrātyastomah, und v. 4: uktho bhavati. Über die Form des Ukthya vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 137; S. B. E. XLI, XV.

132) Ich übersetze im Sinne des Komm.; aber im Hinblick auf Lāṭy. VIII, 6, 2 bedarf der Ausdruck sampādayeyuḥ einer Erläuterung. Das Caus. von sam-pad bedeutet: „jemandem etwas verschaffen; etwas zubereiten, hervor-

S.: Die Vrātya, die im Tanzen, im Gesang, im Musizieren und im Waffenspiel usw. (nr̥tyagītavādyaśastradhāraṇādi) selbst wohl erfahren sind, und als Lehrer dieses ihr Wissen der Vrātya-Schar beibringen, sie unterrichten, lehren, beschulmeistern, die sollen mit dem ersten opfern.

(v. 4): „Mit dem zweiten sollen die verwünschten Verflucher¹³³⁾ (ninditā nr̥ṣaṃsāḥ) opfern.“

bringen; vollständig machen; umbilden in etwas; mit etwas versehen; einwerden, übereinkommen; erreichen, gelangen zu, sich zusammentun mit“. Der Komm. von Lāty. VIII, 6, 2 fasst mit seiner Erklärung: „sāmpādayeyuḥ saṃkhyāṃ“ das Verbum in der Bedeutung: „sich zusammentun mit; sich zusammenschliessen zu“ (als Beispiel einer solchen Bedeutung kann noch Lāty. IX, 4, 25 herangezogen werden: sakhāyo bhrātaro vā ye sāmpādayeyuḥ te marut-stomena yajeran); oder in der verwandten Bedeutung: „vollständig machen“ (eine Zahl, eine Schar, indem man sich ihr anschliesst), vgl. Śat. Br XI, 1, 2, 2 dāśa tā āhutiḥ sāmpādayet. Darnach heisst also ye ke ca vrātyāḥ sāmpādayeyuḥ: „Unterschiedlos alle Vrātya, die sich zusammentun, oder die eine Gemeinschaft bilden.“ In Kāty. XXII, 4, 3 ist sāmpādayeyuḥ aber mit Genetiv konstruiert, und der Komm. erklärt: sāmpādanam ca gāyananartakādīnām, und der Saṃkṣiptasāra hat: ye vrātyā nr̥tyagītavādyaśastradhāraṇādau svayam pravipāḥ santa upadeṣṭāro bhūtvā svām vidyām vrātyasamūhasya sāmpādayeyuḥ śikṣeyuḥ pāṭhayeyuḥ. Darnach bedeutet caus. sam-pad mit Genetiv an unserer Stelle: „lehren, einführen in die Wissenschaft (des Tanzens, Singens, Musizierens usw.).

Der Gen. mit caus. sam-pad bedeutet nun in der Tat: „jemandem etwas verschaffen“, und so besteht philologisch die Erklärung der Komm. zu Kāty. zu Recht. Ob allerdings Kāty. sachlich mit seiner Konstruktion und die ihn erklärenden Komm. im Rechte sind, ist eine andere Frage.

Nach meiner Vermutung ist Kāty. von Lāty. abhängig, obwohl er in manchem auch eine eigene Tradition besitzt, und hat das sāmpādayeyuḥ, das ja in Lāty. kein Objekt hat, missverstanden. So setzt er zur Erklärung das Objekt im Gen. (statt Akk.) ein und führt damit seine Komm. irre. Was mich bestimmt, sāmpād. im Sinne des Komm. von Lāty. zu fassen, ist die Tatsache, dass die ursprünglichen Texte übereinstimmend der Gesamtheit der Vrātya den ersten Stoma zuschreiben, nicht einer bestimmten Klasse. Durch diese Erklärung wird natürlich die Tradition, dass es unter den Vrātya solche gab, die den Haufen der Vrātya in Tanz, Gesang, Lautenspiel, Waffenspiel usw. zu unterrichten hatten, nicht im geringsten beeinträchtigt. Im Gegenteil: Gerade weil der Ausdruck an und für sich von so fraglicher Bedeutung war, konnte der Komm. seine Erklärung unmöglich aus ihm ableiten, sondern muss auf einer vom Text unabhängigen Tradition fussen, wonach die Vrātya-Schar diese Künste in besonderem Masse pflegte. (Siehe darüber unten, und vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 139, Charpentier W Z K M, XXV, 363).

133) Vgl. T. M. Br. XVII, 2.

Komm.: Solche, die wegen ihres Status als Verflucher (nṛśamsatva) Verwünschte (Gescholtene) sind, denen gehört der zweite zu. Verwünschte Verflucher sind solche, die von den Männern, den Menschen überhaupt mit Verfluchung (abhiśamsana), d. h. mit Unheil-Anwünschung (pāpādhyāropaṇa) Gescholtene (nindita), Beschimpfte (garhita), von den Sippen Ausgestossene sind¹³⁴). Die sollen mit dem zweiten opfern.

(v. 5): „Mit dem dritten die Geringsten (Jüngsten, kaniṣṭha).“

Komm.: kan. bedeutet gering (laghu).

(v. 6): „Mit dem vierten die Ältesten (jyeṣṭha).“

Komm.: Werden damit (als mit ihrem Opfer) betraut (adhikriyante).

(v. 7): „Das Wort jyeṣṭha erklärt man so: „solche, die ihre Zeugungskraft verloren haben und Greise (sthavira) genannt werden.“ Wer von ihnen der kräftigste Verflucher ist (nṛśamsatama), oder der Reichste (dravyavattama), oder der Gelehrteste (anūcānatama), unter dessen Vorsteherschaft sollen sie sich weihen“¹³⁵).

Komm.: Der soll zum Ḡṛhapati gewählt werden.

S.: (Die Jyeṣṭha sind) Leute, deren Zeugungskraft und körperliches Vermögen geschwunden ist, die durch Verlust der Jugend ihre Mannes- und Samenkraft verloren haben und Greise, Alte (vṛddha) genannt werden; nṛśamsatama ist einer, der ausserordentliches Unheil wirkt (atyantaṃ krūrakarma).

(v. 8): „Erst wenn er gegessen hat, sollen die andern sich zum Essen niedersetzen.“

Komm.: Erst nach dem Essen des Ḡṛhapati sollen die andern essen. Daraus wird geschlossen, dass hier ein Doppelsakrament vorliegt (ubhayasamskāra), der Sache und des Menschen¹³⁶). „Die andern“, d. h. die Opferteilnehmer (-veranstalter, für die geopfert wird, yajamāna).

134) jñātibhirbahīṣṭa. Diese Erklärung des Komm. entspricht der Definition von vrātya im Komm. zu Vers 1, und ist nach meiner Auffassung späten Datums, vgl. oben S. 78 Anm. 74 und unten unter 10.

135) Wenn der Nṛśamsatama zum Ḡṛhapati geweiht werden soll, weist das doch darauf hin, dass er eine Ehrenstelle einnahm (wie der Reichste oder der Gelehrteste), also muss in seinem Wesen ein Vorzug gesehen worden sein. Das ist nur begreiflich, wenn wir nṛśamsa mit „Zauberer, Verflucher“ übersetzen. Vgl. Lāṭy. VIII, 6, 1, wo der Hervorragendste an Geburt (abhijana) die Stelle des Nṛśamsa inne hat. Vgl. die Erklärung des Wortes unter 10. Die Erklärung von jyeṣṭha scheint auf Lāṭy. VIII, 6, 4 zurückzuweisen.

136) Der Sinn dieses dunklen Satzes ist nach meiner Vermutung: „Die Bestimmung in Vers 8 weist darauf hin, dass bei der Vrātya-Weihe eine Weihe der Vrātya unter dem Ḡṛhapati und eine solche der Dinge, mit denen sie zu

(v. 9): „Die Vrātya-Ausrüstung ist:“

Komm.: Sie wird im folgenden aufgezählt.

(v. 10): „Ein seitwärts gebundener Turban und ein Stachelstock (tiryañnaddham uṣṇīṣaṃ pratodaḥ)“¹³⁷⁾.

S.: ... (Wiederholung). uṣṇīṣa ist eine Kopfbedeckung; pratoda ist ein Antreibestock^{137 a)}, d. h. ein Stock aus Rohr oder etwas Ähnlichem mit einer scharfen Spitze (tikṣṇāgrāḥ vaṃśādidaṇḍaḥ).

(v. 11): „Ein Jyāhroḍa, d. h. ein unbrauchbarer Bogen (ayogyaṃ dhanuḥ).“

Komm.: Ein Bogen, der durch die Verkürzung der Sehne (jyāhrāsena, so dass sie also nicht an die Bogenenden heranreicht und sie spannen kann) unbrauchbar geworden ist, wird jyāhroḍa genannt¹³⁸⁾.

S.: hroḍati heisst gati (Gang, Abgang)¹³⁹⁾. Ein Bogen, dessen Sehne abgeschnappt (pratyañca), abgeschnellt (hroḍa), abgegangen (gata) ist, ist ein Jyāhroḍa, also ein blosser Bogenstock, der Sehne beraubt ... (Wiederholung).

(v. 12): „Ein Kleid, schwärzlich (kṛṣṇaśā), schwärzlichgelb (gesprenkelt, kadru).“

Komm.: Schwarz (kṛṣṇa), dunkel (aśita, offenbar als andere Aussprache von asita gedacht); aus diesem Buchstaben (ś) ist (durch Zusammensetzung) kṛṣṇaśa entstanden. Das Kleid soll mit schwarzen Fäden durchwoben sein (kṛṣṇasūtota); dies ist die Bedeutung von kadru.

S.: kadru bedeutet ein buntgesprenkeltes (karbura) Gewand. kṛṣṇaśam ist gleich kṛṣṇa aśita; daraus wird kṛṣṇaśa; im vorliegenden Fall wird das ā wegen des Metrums verkürzt¹⁴⁰⁾.

(v. 13): „Oder kann es auch so erklärt werden: nicht (eigentlich) schwarz, sondern mit schwarzen Fransen (akṛṣṇa kṛṣṇadaśa).“

tun haben, stattfindet. Diese sind Tabu, also auch das Essen. Erst wenn der Gr̥hapati dieses Tabu am Ende der Zeremonie gebrochen hat, können es auch die andern wagen.

137) Vgl. Lāṭy. VIII, 6, 7 ff. Hier ist die Abhängigkeit des Kāty. von Lāṭy. klar.

137 a) prājana, vgl. zu Pāṇ. II, 4, 57.

138) Diese kleinen Unterschiede in der Erklärung beweisen wohl eine unabhängige Tradition.

139) Vgl. oben zu Lāṭy. VIII, 6, 8, und Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 14.

140) Zu kṛṣṇaśa vgl. T. M. Br. XVII, 1, 14; Lāṭy. VIII, 6, 12 ff. und Erklärung unter 10. Diese hier gegebene Erklärung ist natürlich etymologischer Unsinn, aber sie zeigt, dass das Wort, aus dem Wortschatz der Vrātya stammend, im brahmanischen Bereich unbekannt war. Interessant ist die Bemerkung über die Verkürzung wegen des Metrums. Man hat also diese Sutren in einem gewissen Rhythmus vorgetragen. Zu kadru vgl. Uhlenbeck, der es als rotbraun deutet, und A. K. I, 5, 16; Pāṇ. IV, 1, 71.

Komm.: Oder soll es heissen: zwar nicht schwarz, aber durch schwarze Fransen gleichsam schwarz; dies ist die Bedeutung von kadru. Das Wort kadru ist ja bekannt in beiden Bedeutungen. Etwas, das schwarze Fransen hat, das ist, obwohl es selbst nicht schwarz ist, uneigentlich schwarz. Also ein Gewand mit schwarzen Fransen. Das kann man auch kṛṣṇaśa nennen ¹⁴¹⁾.

(v. 14): „Ein Vipatha mit Brettern bedeckt.“

Komm.: Ein Vipatha mit Brettern bedeckt, der nicht in der (geraden) Bahn (Radspur, vartman) geht.

S.: Ein mit Brettern belegter, bespreiteter (vistārita) Wagen. Und das Eigentümliche des Vipatha ist, dass er hin und her (vividham), krumm (kuṭīlam) auf den Wegen geht; also ist der Vipatha (ein Gefährt), das sich nicht in gerader Bahn bewegt (mārgaṇa na calati).

(v. 15): „Er soll mit einem Pferd und einem Maultier, die im Trott gehen (kampra), bespannt sein“, sagen einige.“

Komm.: „Einige Lehrer“ schreiben einen Wagen vor, mit trottsenden Maultieren bespannt. Der Gebrauch des Wortes eka (ekiyagrahaṇam) hat den Sinn, dass hier Freiheit besteht (ein Pferd und ein Maultier oder zwei Maultiere zu nehmen). (Vgl. dazu Lāṭy. VIII, 6, 9 ff.)

S.: kampra bedeutet trottsgeübt (kampanaśīla) ¹⁴²⁾; aśvatara bedeutet Maultier (vesara).

(v. 16): „Ein Niṣka von Silber.“

Komm.: niṣka ist eine besondere Art von Schmuck (ābhāraṇaṣeṣa); er ist von Silber ¹⁴³⁾.

S.: Ein Niṣka aus Silber verfertigt; ein Halsschmuck (kaṇṭhābharāṇa).

(v. 17): „Zwei Felle, an den Seiten zusammengenäht, schwarz-und-weiss (kṛṣṇa valakṣe), Schaffelle.“

Komm.: āvike carmaṇī pārśvasaṃlagne (geheftet) kṛṣṇasitavatī.

S.: Zwei Felle von Widdern an den Seiten mit Fäden zusammengenäht. kṛṣṇa valakṣe bedeutet: von weisser und schwarzer Farbe (śukla kṛṣṇa varṇa); valakṣa ist weissfarbig.

(v. 18): „Das ist des Grhapati (dākṣiṇā)“ (vgl. T. M. Br. XVII, 1, 14).

141) Die Kommentatoren nehmen also kadru als ein Synonym von kṛṣṇaśa; und die bevorzugteste Deutung des Ausdruckes wäre also: ein Kleid mit schwarzen Fransen (darum gesprenkelt). Die Farbe des Gewandes selbst bleibt dann offen. Dies zeigt, dass man die Vṛātya nicht mehr aus der Anschauung, nur aus der Überlieferung kannte. Die Bedeutung von kṛṣṇaśa als schwärzlich steht meiner Ansicht nach fest. Vgl. W Z K M, XXV (1911), 366, und unter 10, wo die Machart des Kleides erklärt wird.

142) Mit Trotten ist eine trabende, hüpfende oder schwingende Bewegung gemeint; kampra kann allerdings auch zitternd bedeuten.

143) Diese Betonung des Silbers als Material geschieht wohl darum, weil sonst Niṣka, soweit er beim Opfer Verwendung fand, aus Gold war.

Komm.: Ausrüstung (dhana) ist gemeint.

(v. 19): „Dieselben Felle (ajināni) sind für die andern vorgeschrieben.“

Komm.: (Wiederholung).

(v. 20): „Mit Bänder-Fransen geziert (dāmatūṣāṇi), rot-verbrämt (balūkāntāni)^{143 a}, mit zwei Büscheln (cūḍā) versehen, wollen (āvika) sollen die Gewänder sein. (Gewänder) mit roten oder schwarzen Enden sind (mit balūkāntāni) gemeint.“

S.: dāmatūṣāṇi: mit dem Wort tūṣa ist Kleiderfranse (vastradaśā) gemeint. (Die Fransen sind) gleichsam wie Bänder (dāmāṇiṣa); Kleider, die Fransen in der Form von Bändern oder Stricken haben, werden (dāmatūṣāṇi) genannt. balūkāntāni: balūka ist schwarz oder rot. Kleider mit einem Saum in dieser Farbe heissen so. dvicūḍāni (sind solche Kleider), die zwei Büschel (Zipfel) haben.

(v. 21): „Je zwei solcher Bänder(fransen an jedem Kleid). Auch soll jeder zwei Sandalen haben mit ‚Ohren‘ versehen (karṇin); einige verlangen schwarze.“

Komm.: Einige sagen, es brauchen keine schwarzen zu sein. (Vgl. Lāṭy. VIII, 6, 23 f).

S.: An jedem Kleid sollen zwei Bänder, d. h. zwei Fransengehänge sein.

Zwei Sandalen, die Ohren haben, d. h. ohrenförmig sind¹⁴⁴), aus Fellstücken (carmāvayava).

(v. 22): „Einem Māgadhadeśīya Brahmabandhu sollen sie, wenn die Opfergeschenke verteilt werden, die Vrātya-Ausrüstung geben.“

Komm.: Das bezieht sich auf alle Vrātya. Ein Māg. Br. ist ein Mensch, der von Brahmabandhu abstammt und im Lande Magadha wohnt.

Andere erklären das māgadha mit Beziehung auf Gesang (geya); einer, der darin nicht auf der Höhe ist; einer, der etwas der Vollkommenheit ermangelt (iṣadasamāptau), ist ein deśīya¹⁴⁵).

S.: Einem Brahmabandhu, d. h. einem, der nur durch Geburt zum Brahmanenstand gelangt ist (nicht durch die orthodoxen Weihen und das Vedastudium).

(v. 23): „Oder solchen, die vom Vrātya-Wandel (vrātyacārāṇa) nicht ablassen.“

Komm.: (Wiederholung).

143 a) Kāṭy. hat balūka, die andern Texte valūka; vgl. oben v. 17 valakṣa st. b.

144) karnākāra; karṇa ist alles Hervorstehende an unbelebten Gegenständen (vgl. Ved. St. I, 190). Es sind Sandalen, bei denen die Spitze sich heraufbiegt, wie noch heute etwa bei den Sandalen oder Schuhen in Persien und bei den Türken.

145) Vgl. oben zu Lāṭy. VIII, 6, 28 und Pāṇ. V, 3, 67.

S.: Solchen, die im Vrātya-Werk-Wandel (vrātyakarmācaraṇa) beharren, die ganz und gar dem Vrātya-Werk hingegeben sind (vrātyakarmatātpara)¹⁴⁶.

(v. 24): „An diesen sich abwischend gehen sie davon (und lassen ihre Sünde dahinten)“, heisst es in der heiligen Überlieferung“¹⁴⁷.

Komm.: An diesen Vrātya sich abwischend, d. h. sich selbst reinigend.

S.: „An diesen sündenbeladenen Vrātya gleichsam sich sündlos wischend, sich reinigend, gehen sie davon, d. h. sie erlangen Reinheit (pūtātā)“, sagt die heilige Überlieferung.

(v. 25): „Sie sollen je dreiunddreissig als Opfergeschenk geben.“

Komm.: Jeder einzelne.

S.: Alle Vrātya sollen dreiunddreissig Kühe als Opfergeschenk geben.

(v. 26): „Einige sagen, der Gr̥hapati soll eine doppelte Zahl geben.“

(v. 27): „Wenn sie mit den Vrātyastoma geopfert haben, sollen sie von der Vrātya-Art ablassen.“

Komm.: Ablassen heisst ganz aufgeben (upa-ram).

S.: ... sie sollen die Vrātya-Sünde (vrātyapāpa) aufgeben.

(v. 28): „Sie sind verkehrsfähig (vyavahārya).“

Komm.: Von jetzt ab.

S.: Sie sind nun berechtigt zur Heirat (mit den Rechtgläubigen), zum Opfer, zum gemeinsamen Essen usw. (vivāhajājanabhojanādiyogāḥ).

7. Āpastamba Śrauta Sūtra¹⁴⁸) XXII, 5, 4—14.

„Vrātya, die ein Vrātya-Wanderleben führen (vrātyānāṃ pravāse), opfern mit den Vrātyastoma, die Uktha enthalten (ukthya)¹⁴⁹ und bei denen das Sāman Rathantaram gesungen wird. Als zweite Art kann auch ein Agniṣṭoma verwendet werden (4). Ein Turban, ein Treibstock (als Opferpfosten)¹⁵⁰, ein Jyāhroḍa, ein schlingernder Wagen (ratha vipatha), mit Brettern bedeckt, Pferd und Maultier als Gespann, ein schwärzliches Kleid, zwei schwarz-und-weiße Felle, ein Niṣka aus Silber — das ist die Ausrüstung des Gr̥hapati (5. 6).

146) Dieser Ausdruck beweist, dass die Vrātya ein ihnen eigentümliches Werk besaßen und dass dieses mit dem Brahmabandhu zusammenhing.

147) T. M. Br. XVII, 1, 16; Lāṭy. VIII, 6, 28.

148) Ed. R. Garbe, Bibl. Ind. Es gehört zur Taittirīya-Schule.

149) Vgl. T. M. Br. XVII, 2, 4 und Komm.; dort haben nur die Nṛsamsa einen Ukthya. Vgl. zum Ausdruck: Hillebrandt, Rit. Lit. 137 u. oben S. 98.

150) Einige Manuskr. haben neben pratoda noch yūpa; vgl. Baudh. Śr. S. XVIII, 25 unten S. 107.

Der Anzug der andern hat rote Enden und ist mit Bänderfransen versehen (7). Je zwei Gehänge sind an einem Kleid; je zwei Sandalen (hat jeder) (8). Die Felle sind aus zwei Stücken zusammengenäht (9).

Mit je dreiunddreissig (Kühen) sollen sie sich beim Ġṛhapati einfinden (10). Dies ist das Opfergeschenk (für die amtierenden brahmanischen Priester) (11). Oder sollen sie sechsundsechzig Kühe herbeischaffen (12).

Ferner heisst es: Alles, was sie erworben haben (yad eṣāṃ sātām), sollen sie als Opfergeschenk geben, das heisst nämlich den (ganzen) Vrātya-Besitz (vrātyadhanam) (13).

Der Sechs-Sechzehner* (ṣaṭṣoḍaśin) ist für die Verwünschten (nindita) vorgeschrieben.

Der Zwei-Sechzehner (dviṣoḍaśin) für die Jüngsten (Geringsten, kaniṣṭha). Ein Urdhvastoma für die Ältesten¹⁵¹⁾.

Ein Vier-Sechzehner (catuṣṣoḍaśin) für alle¹⁵²⁾.

8. Baudhāyana Śrauta Sūtra¹⁵³⁾ XVIII, 24—26.

(cap. 24): „Wenn man mit dem Vrātyastoma opfern will¹⁵⁴⁾, sollen sie (die zum Opfer sich bereitenden Vrātya) von einem

151) Vgl. oben T. M. Br. XVII, 4, 2 und Komm.

152) Vgl. T. M. Br. XVII, 1, 1 Komm.

153) Ed. W. Caland, Bibl. Ind. Das S. gehört zur Taitt. S. Vgl. zum Text Preface zu vol. II (Utrecht 1906) und A K M, XII (1910) N. 1, „Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana“; Bühler S. B. E. XIV, XLI.

Die Tradition des Baudhāyana nimmt sich im Vergleich mit den bisher übersetzten Texten unabhängig und eigenartig aus. Sie bietet uns ganz neue Gesichtspunkte für die Beurteilung der Vrātya und ihres Verhältnisses zu der orthodoxen Gemeinde. Diese eigenartige Tradition erklärt sich daraus, dass die Baudhāyana als Nachfolger des Budha selbst von den Vrātya herkommen, und aus der frühen Trennung der Baudhāyana, die nach Süden abwanderten, von dem Zentrum der brahmanischen Kultur. Die Nambūdiri (Brahmanen Malabars), die ohne Zweifel mit der B.-Schule aufs engste zusammenhängen (vgl. A K M, a. a. O. 11), sind nach epigraphischen Zeugnissen schon im 4./5. Jahrh. in Malabar gesessen (vgl. Gaz. of the Malabar and Anjengo Districts, Madras 1908, 26).

154) Dies sind nicht die aus den bisherigen Übersetzungen bekannten Bekehrungsopfer, sondern die ursprünglichen Opfer der unbekehrten Vrātya (vgl. dazu unten die Erklärung zum Abschnitt unter 10).

König oder einem Brahmanen ein Geschenk erbitten zu Gunsten des Monats oder der Jahreszeit (in der sie opfern)¹⁵⁵). Sie machen den zum Oberhaupt (sthapati) des Opfers, den sie alle anerkennen. Der erfüllt ihre Gelübde (sa eṣāṃ vratāni carati, er unterzieht sich allen Observanzen, die für diesen stellvertretenden Posten nötig sind). Er liegt auf dem Boden, enthält sich des Fleischgenusses, geht nicht zum Weibe ein. Das gehört ja zum Gelübde eines sich Weihenden¹⁵⁶). Ferner, wenn er ein schwarzes Kleid anlegt mit schwarzen Fransen (kṛṣṇatūṣa), so ist das die Form des Weihekleides¹⁵⁷). Wenn er die zwei schwarz-und-weissen (Schaf-)Felle anlegt, so ist das die Form der zwei schwarzen (Antilopen-)Felle¹⁵⁸). Wenn er die zwei Schmuckstücke von Gold und Silber (suvarṇarajatau rukmau)¹⁵⁹) trägt, so ist das die Form der zwei Parigharmya¹⁶⁰).

Wenn er seinen schwarzen Turban anlegt, so ist das die Form der Weihebinde (dikṣitoṣṇiṣa). Wenn er den Dreistab-Bogen zusammen mit den ledernen Köchern (carmamayair bāṇa-

155) Diese Bemerkung zeigt, dass die Vrātya zum Heile für die Jahreszeiten ihre Opfer vornahmen und ein gewisses Recht hatten, dafür Geschenke zu fordern, wie etwa heute in Malabar der primitive Zauberer vom hinduistischen Gutsherrn gewisse Geschenke erhält.

156) Vgl. dazu Śat. Br. VI, 2, 2, 39 (nach dem einleitenden Tieropfer bei der Dikṣā): na ... upari śayīta na māmsam aśnīyāt na mithunam upeyāt.

157) dikṣitavasanasya tad rūpam. Also ist dies nicht die brahmanische Weihe, sondern nur das nichtbrahmanische Gegenstück, das aber immerhin das „rūpa“, die (mystische) Form, die Wesensart der brahmanischen Weihe hat.

158) Auf einem schwarzen Fell sitzt der sich Weihende nach brahmanischem Ritual; mit dem andern bekleidet er sich nach Av XI, 5, 6 (wohl andere Tradition). Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda*, 398.)

159) Dass hier ein goldenes und ein silbernes Schmuckstück getragen wird, ist eine Abweichung von allen unseren seitherigen Texten und weist auf die Tradition des Av XV, wo 2, 1 ebenfalls zwei Schmuckstücke des Vrātya genannt sind: ein Beweis, dass dort der unbekehrte Vrātya gemeint ist.

160) parigharmyau sind die bei der Pravargya-Feier genannten Metallplatten, die eine von Gold, die andere von Silber. Die beiden Schmuckstücke des Gṛhapati der Vrātya haben das „rūpa“ dieser beiden Scheiben, d. h. sie entsprechen ihnen in ihrem magischen Wesen. Wahrscheinlich erklärt sich auch hieraus, das heisst aus dieser uralten Zeremonie, der Ursprung der Vrātya-Schmuckstücke, die damit eng mit diesem primitiven Mysterium verknüpft werden. (Alle diese Gegenstände werden unten (10) eingehend besprochen).

vadbhis tīrḍhanvam) ergreift, so ist das die Form des Weihestabes¹⁶¹). Wenn er Vrātya-Rede (vrātyavāda) spricht, so ist das die Form der Weiherede¹⁶²). Wenn er Sandalen trägt, die am Ende in Klauen (Hufe) ausgehen¹⁶³), so hat das die Bedeutung: ‚Ich trete nicht etwa als Ungeweihter opferunrein an (die Zeremonie) heran‘.

Der Schaft des Stachelstocks ist der Opferpfosten eines so gearteten Opfers. Das Geflecht¹⁶⁴) um den Stachelstock ist der Knauf (caṣāla).

161) tīrḍhanva ist ganz offenbar ein Zauberbogen, dessen Stock (daṇḍa) aus drei Stäben gebildet ist (nicht ein Bogen mit drei Pfeilen wie P W); dies ist aus den Stellen deutlich zu ersehen, wo die Pfeile nirgends auftreten. Er entspricht dem Tridaṇḍa des Brahmanen, wie ihn ja noch gewisse Sannyāsin, die Tridaṇḍin, tragen (vgl. Yājñ. III, 58; Manu XII, 10). Śat. Br. XI, 1, 5, 10 wird tīrḍhanva als dakṣiṇā gegeben: „damit treibt er ‚jenen‘ (gemeint ist offenbar der geisternde Dämon des Neumonds) weg.“ Nach Taitt. Br. II, 7, 9, 2 gewinnt man mit tīrḍhanva vīrya, wie mit dem Stachelstock (aṣṭra) Gedeihkraft (puṣṭi). (Vgl. Taitt. Br. I, 8, 3, 4, wo er gegeben wird: samrddhyai; vgl. Taitt. S. I, 8, 19, 1.) Die merkwürdigste Stelle ist Śat. Br. XIV, 1, 1, 7. In diesem Abschnitt ist vom Pravargya die Rede. Viṣṇu war Oberster der Götter. Er lehnt seinen Kopf auf tīrḍhanva, weshalb die Götter nicht wagen, ihn anzugreifen. Die Ameisen erbieten sich, die Sehne des Bogens abzunagen; die zurückspringenden Bogenenden schlagen Viṣṇu den Kopf ab, der zur Sonne und zu mahāvira wird, worauf Indra sich auf den ausgestreckten Körper des V. legt und dessen Lebenskraft trinkt. Auch hier ist der Bogen zeremonielles Instrument. Der eben angeführte Mythos weist ja ganz offensichtlich in die Sphäre primitiver Opferzeremonien.

162) vrātyavāda, der dem dikṣitavāda entspricht, ist doch ohne Zweifel dasselbe wie dikṣitavāc T. M. Br. XVII, 1, 9; vgl. dazu unten unter 10.

163) khuryāntau upanahau, ich entscheide mich für diese Lesart, nicht khuryau up., denn Sandalen aus Hufen oder Klauen wären doch wohl selbst für einen Vrātya zu unbequem gewesen. Zudem erklärt khuryānta die „mit Ohren versehenen“ Sandalen von Lāṭy. VIII, 6, 23 und Kāty. XXII, 4, 21 (vgl. oben S. 96). Die Zehenenden der Sandalen standen in die Höhe wie etwa die klauenartigen Hufe einer Ziege.

164) pratodapariṣevana. Kāty. VIII, 6, 12 bedeutet pariṣivana das Umwinden der Türpfosten des Sadas mit einem Strick. VIII, 4, 21 ist pari-siv in ähnlicher Bedeutung gebraucht. Die „Umnähung“ geschieht dort mit einer hölzernen Nadel (aspūjani) von unten nach oben (mūlata ārabhyāgraparyantam). Also ist pariṣevana ein den Schaft umhüllendes Geflecht, das beim Pratoda wohl einen aus den Schnurenden bestehenden büschelartigen Abschluss unterhalb der Spitze hatte, der zur Verzierung diente.

Das Wagengesicht¹⁶⁵) ist das Āhavanīya(-Feuer); die Deichsel (iṣā)¹⁶⁶) der Feuerherd (vedi); das Joch der äussere Feuerherd (uttaravedi); das äussere Joch (uttarayuga)¹⁶⁷) die Vertiefung im äusseren Feuerherde (uttaranabhi); die beiden Bogenhalter (dhanurdhi) die zwei Opferträger (havidhāna); die beiden Seitenteile des Wagens (pakṣas) das Āgnīdhriya- und Mārjālīya-Feuer. Das Deichselgestell (kūbara)¹⁶⁸) die Opferhütte (sadas).

Die Sitzorte der „Diener“ die dhiṣṇīya¹⁶⁹); der Sitzkasten (bandhura) ist die Hütte für die Frau des Opferers (patniśāla); der Stand (rathopastha, der vertiefte Ort im Wagenkasten, auf dem die Wagenfahrer stehen) ist das Gārhapatya-Feuer; der Standplatz des Kriegers (adhiṣṭhāna, sonst garta) ist der alte Platz des Gārhapatya-Feuers¹⁷⁰).

Der Bock, den sie als Vernichtungszauber (pramātha) kochen, das ist ihr Opfertier; der (Honig-)Kuchen (apūpa) und der

165) rathamukha, das geschnitzte, oft mit einer Spitze versehene Vorder-
teil des Wagenkastens.

166) So der Text; Caland verbessert iṣe, was sicher falsch ist, da der Vrātya-Wagen mit zwei Zugtieren bespannt ist, und diese zu beiden Seiten von einer Deichsel gehen; der Einspanner geht innerhalb einer Doppeldeichsel (vgl. dazu und zu den einzelnen Teilen des Wagens Zimmer, Altindisches Leben, 246 ff., der allerdings einige hier vorkommende Ausdrücke nicht hat).

167) uttarayuga ist wohl das über die Zugtiere sich wölbende Joch, wie man es noch heute an russischen Gefährten sieht, im Gegensatz zu dem Joch, in dem die Nacken der Zugtiere stecken.

168) kūbara ist die Vorrichtung an der Deichsel, an der das Joch befestigt wurde, A. K. II, 8, 57 (p. 194 Ed. Thatte): kūbarah yugandharastu.

169) Caland liest kimkarāvatānā dh., hat aber dafür nur das Zeugnis eines Manuskripts; die andern lesen kimkarāyatanā dh.; dies halte ich wegen des Vergleiches mit den Sitzen der Priester (dhiṣṇīya sind die Erdaufwürfe im Sadas, eine Art Nebenaltdäre, vor denen die Priester sitzen) für richtiger, denn kimkara „Diener“ sind wohl die Sielen, die am untern Teile des Wagens oder am hinteren Querholz der Deichsel festgemacht, hingepannt sind (āyatana). Bei der magisch-mystischen Identifizierung des Zauberopferwagens mit kosmischen Mächten Av VIII, 8, 22 kommen ebenfalls kimkara vor; sie werden dort mit den Zwischengegenden in eins gesetzt. Vgl. dazu unten den Abschnitt über die Opfer der Vrātina I, 2 c.

170) purāṇagārhapatya ist der alte, nicht mehr gebrauchte Platz des G.-F.

Gerstenbrei (sthālipāka)¹⁷¹⁾, das ist das Opfermus und der Opferkuchen (carupaśupuroḍāśau); der Ruf, mit dem man den Läufer ruft (pariṣkanda)¹⁷²⁾, das ist der Einladungs-spruch beim Opfer (puronuvākya); wenn man anruft¹⁷³⁾, so ist das der Begleitspruch zu der Opferspende (yājya); wenn sie essen, so ist das der Vasaṭ-Ruf; wenn sie die Schutzwehr des Opferplatzes (kumbā) ausmessen (oder wandelnd durchmessen, vi-mā), so ist dies der Eingangsspruch¹⁷⁴⁾; die einstudierte Rede (adhivākya), die sie vortragen, sind die Begleitsprüche des Opfers (yājya)¹⁷⁵⁾; wenn er die ausgebreitete (oder abseits stehende Schar) (vigaṇa) anruft, so ist das der Gegenruf (pratigara, Respons) beim Hersagen der Litanei. Wenn sie einander zuschreien (drauflos schreien, abhikrośanti), so ist das der Udgiṭha (so sagen die unbekehrten Vratya).

Die (Vratya), die so auf verborgene Weise (parokṣam) das Opfer vollziehen und es (das orthodoxe Opfer) nicht offensichtlich (pratyakṣam) vollziehen wollen¹⁷⁶⁾,

(cap. 25): sollen sein wie solche, welche weihe-unrein (dīksitā-vakīrṇa)¹⁷⁷⁾ und darum vom Somatrunk ausgeschlossen sind (vicchinna-somapīṭha) und keine Hoffnung auf Speisegewinnung haben dürfen (anāśyānna). Darum ist das (Opferwerk) eines

171) Vgl. Av XX, 134, 3, wo sthālipāka bei ganz primitiven Opfern verwendet wird.

172) Vgl. Av XV, 2, wo der Vratya auch von Läufern begleitet ist.

173) āharati, offenbar ein Teil der Zeremonie der Vratya, wohl die Anrufungen der beim Zauberopfer beschworenen Mächte.

174) puronuvākya. Auffallend ist, dass puronuvākya hier wiederholt wird.

175) Oder bei der Lesart adhvākyām: „der Segensspruch, den sie sprechen“. Auch hier ist eine Wiederholung, vgl. oben; ich vermute, dass verschiedene Identifikationsreihen vorhanden waren, und dass der Verfasser hier zwei Überlieferungen gibt.

176) Aus diesen Sätzen geht klar hervor, dass die vorausgehende Darstellung eine Zeremonie der Vratya beschreibt, welche von diesen selbst, oder von einem ihnen freundlich gesinnten brahmanischen Kreis, auf verborgene Weise (parokṣam) als dem brahmanischen entsprechend dargestellt wurde. Gegen diese Auffassung (die etwa mit: „so sagen die Vratya“ eingeführt zu denken ist) wendet sich der mit dem letzten Satze eingeleitete Abschnitt cap. 25.

177) Text hat (offensichtlich fehlerhaft) avakīrṇa.

solchen, der beim Vrātya-Leben verharret (vrātyāvasthita) und nicht mit dem (orthodoxen) Vrātyastoma geopfert hat, zu verwerfen, denn ein solcher ist ja vom Somatrunk ausgeschlossen und hat keine Hoffnung auf Speisegewinnung.

Von diesen sollen die, welche noch nie ein heiliges Feuer angelegt haben, der Reihe nach in den Häusern herumgehen¹⁷⁸), die Feuer anlegen und mit je dreiunddreissig Kühen beim Sthapati¹⁷⁹) zusammenkommen.

Zu ihnen gehört ein zu einer geringen Brahmanenkaste gehöriger Nicht-Māgadha (brahmabandhur amāgadha), der aber den Titel Māgadha führt (māgadhavākya), und eine zu eben diesem Stande gehörige Nicht-Dirne (brahmabandhur apumścalū), die aber den Titel „Dirne“ führt (pumścalūvākya)¹⁸⁰); ein lotteriger (gebrechlicher) Wagen (jaratkadratha) mit zwei gebrechlichen Zugtieren bespannt (jaratprayogyābhyāmyukta). Unfähig zum Ziel zu gelangen (vyrddha) ist der Brahmabandhuramāgadha, der Māgadha genannt wird; unfähig zum Ziel zu gelangen ist die Brahmabandhurapumścalū, die „Dirne“ genannt wird; unfähig zum Ziel zu gelangen ist der gebrechliche Wagen, mit gebrechlichen Zugtieren bespannt. Mit der nicht zum Erfolg führenden (Vrātya-Ausrüstung) gibt er (das diesem anhaftende) nicht zum Erfolg führende (Wesen) weg¹⁸¹). Dies ist die Ausrüstung der Vrātya, die beiseite gelegt wird (samavaśānta): Stock (daṇḍa), Sandale (upānaḥ), Wollkleid (śāmūla), Fell (ajina).

Auf dem Wagen stehend ruft der Subrahmaṇya die Subrahmaṇya-Formel¹⁸²); dies ist die ihm zugehörnde Pflicht zur Zeit der Verteilung der Opfergabe. Dann verteilen die Priester die Opfergeschenke.

178) Ist dies wohl mit Lāṭy. VIII, 6, 1 gleichzusetzen: prthag agnīn ādhāya? Vgl. Kāty. Śr. S. I, 1, 12 ff.; I. St. X, 13, und oben S. 98. Nun folgt das Bekehrungsopfer.

179) Der Sthapati entspricht also dem Gr̥hpati v. Lāṭy. u. T. M. Br.

180) Zu den Ausdrücken amāgadha und apumścalū vgl. unten die Bemerkungen zu den Texten unter 10; ferner II, Die Vrātya und das Mahāvratā.

181) Vgl. oben T. M. Br. XVII, 1, 16.

182) Vgl. Ait. Br. VI, 3.

Nun vollziehen sie die zur Morgenpressung gehörigen Zeremonien: die Libationen sind für die Zeremonie zur Herstellung von Eintracht (zwischen den Vrātya und den Brahmanen, *saṃjñānī*), denn die, welche die Vrātya-Bräuche üben, üben gleichsam Zwietracht schaffende Gebräuche (*asaṃjñātam iva vā ete caranti ye vrātyaṃ caranti*); (d. h. sie handeln im Widerspruch zu den orthodoxen Brahmanen). Mit dieser Zeremonie verbindet man sie in der Tat in Eintracht. Dann vollzieht man die Zeremonien, die zur Mittagspressung gehören. Dazu gehört eine Darbringung für Indra und die Marut auf elf Scherben, denn der (Haupt-) Vrātya gehört Indra zu (*aindra*), der Vrātya-Haufe (*grāma*) den Marut (*māruta*)¹⁸³. Man macht nun alle gleich in einer Schar.

Nun vollzieht man die Zeremonien der dritten Pressung; den Gedeihen gebenden Āditya wird ein Topf Mus (*caru*) geopfert. Denn die, welche die Vrātya-Bräuche üben, waren früher ohne Gedeihen (nicht im Wesen der Kraft, *abhūta*); (durch diese Zeremonie) führt man sie in die Gedeihkraft (brahmanischen Wesens, *bhūti*) ein. Nun legen sie den Opferkuchen aus, der zum Kuhopfer am Schluss gehört¹⁸⁴. Den Āditya wird (wieder nur) ein Topf Mus geopfert. Die, welche die Vrātya-Bräuche üben, haben sozusagen keinen festen Standpunkt; diese Opferkuh ist Aditi; in ihr fassen sie nun einen festen Standpunkt¹⁸⁵.

(cap. 26): Das Opfer der Ältesten (*jyeṣṭha*) ist ein Agniṣṭoma. Es hat vier Sechzehner-stotra: Zwei Pavamāna(-stotra) und die beiden Stotra des Acchāvāka¹⁸⁶.

Während der (Stoma der Jyeṣṭha) so beschaffen ist, ist der (Stoma) der Jüngeren (*kanīyas*) ein Ukthya. Er hat sechs

183) Vgl. Av XV, 1, 6, wo der Vrātya einen Indrabogen an sich nimmt.

184) anūbandhya ist das Tieropfer am Schluss des Agniṣṭoma, bei dem Mitrā-Varuṇa eine unfruchtbare Kuh dargebracht wird (vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 125. 134).

185) Über pratiṣṭhā „fester Standpunkt in magischen Kräften oder Wesenheiten“ vgl. oben S. 77 und Bd. II das Kap. über die magischen Entsprechungen.

186) Vgl. oben T. M. Br. XVII, 1. 2. 3. 4 (Kāty. XXII, 4 und unten unter 10), wo der Haufe der Vrātya mit einem Opfer von 4 Sechzehner-stotra, die Kanīṣṭha mit einem Agniṣṭoma von 2 Sechzehner-stotra und die Jyeṣṭha mit dem Stoma der Śamanicāmedhra opfern.

Sechzehner-stotra: alle Pavamāna-stotra (3) und alle Stotra des Acchāvāka¹⁸⁷).

Mit ihm opferten einst die Marut¹⁸⁸). Ihr Sthapati war Viṣṇu. Dann opferten mit ihm die himmlischen Vratya (daivyā vrātyāḥ); deren Sthapati war Budha Saumya. Dann opferten mit ihm die Söhne der Kuru-Brahmanen; deren Sthapati war Aupoditi Gaurpalāyana Vaiyaghrapadya.

Nachdem (die Söhne der Kuru-Brahmanen) mit diesem Stoma geopfert (d. h. sich zu einem höheren Ritus bekehrt) hatten, gingen sie als wandernder Priester (vrātya)¹⁸⁹ auf die Pañcāla los. Da sagten ihre Väter (die diese fanatische Proselytenmacherei missbilligten und die Zaubermacht der Pañcāla kannten): „Ihr sollt, o Söhnchen, euch nicht gegen die Pañcāla ereifern (yas); die Pañcāla sind Flucher (upavādin), und sie werden Flüche gegen euch schleudern.“ Aber die Söhne der Kuru-Brahmanen schenkten den Warnungen ihrer Väter kein Gehör (anādṛtya) und wendeten sich gegen die Pañcāla. Sie gingen zum Fastenort (upavasatha)¹⁹⁰ des Keśin Dālhbhya¹⁹¹). Als die (Kurus)

187) T. M. Br. XVII, 3 haben die Kaṣīṣṭha den Dviṣoḍaśastoma (ein Agniṣṭoma); der Ṣaṭsoḍaśin dagegen (ein Ukthya) gehört den Nṛsaṃsa zu. Diese Unstimmigkeiten beweisen, dass mit Beziehung auf die Verteilung der Stoma verschiedener Brauch herrschte. Selbstverständlich sind diese Feinheiten späteren Datums. Ursprünglich hat es wohl eben für alle den gewöhnlichen Agniṣṭoma mit (vier) Sechzehner-stoma gegeben. Vgl. oben Āpast. Śr. S. XX, 5, 4—14 und unten Śāṅkh. Śr. S. XIV, 69—72, wo 10 Arten von Vratyastoma aufgezählt sind.

188) Vgl. dazu Caland A. K. M., XII (1910), 21 ff.

189) Hier ist das Wort noch in seiner alten Bedeutung: „in Scharen wandernde Priester“ gebraucht, denn sie sind ja keine ketzerischen Vratya mehr, sondern Apostel ihres neuen Glaubens, den sie nun gleich (wenn es sein muss, mit Gewalt) verbreiten wollen. Das folgende ist das Echo der Glaubenskämpfe in vedischer Zeit.

190) Ist auch Platz, der vom König für Zwecke des Fastens usw. beiseite-gesetzt wird.

191) Keśin Dālhbhya (Dārhbhya vgl. Keith, Kauṣ. Br. VII, 4, transl.) ist Priester und König der Pañcāla. Vgl. Śat. Br. XI, 8, 4, 1; Vedic Index I, 187. Kauṣ. Br. VII, 4 ist ein Gegensatz zwischen dem Kauṣītaki u. K. D., der eine eigene, mehr aufs Geistige gerichtete Weihe gegenüber der körperlichen vertritt. Er scheint also überhaupt ein Gegner des stark technisch sich entwickelnden orthodoxen Ritus gewesen zu sein.

am andern Morgen bei der Somaläuterung zum Bahiṣpavamāna hinkrochen¹⁹²⁾, fassten die (Pañcāla) sie von hinten her an, indem sie sagten:

„Ein Läuterungsmittel fürwahr ist der Bahiṣpavamāna, wir wollen (mit ihm) unser Selbst läutern“¹⁹³⁾.

Nun war unter den Pañcāla ein Wissender mit Namen Gandharvāyana Vāleya Āgniveśya. Der richtete an die zusammen Herankriechenden die Frage: „Wer seid ihr, Herankriechende?“

„Wir sind Marut“ (antworteten sie). „Wer ist euer Sthapati?“

„Ich bin Viṣṇu,“ entgegnete Aupoditi Gaurpālāyana Vaiyāghrapadya. „Was hast du gemacht“¹⁹⁴⁾; wer hat (je) diesen (deinen falschen) Brauch geübt? Er (Gandharvāyana) hat einen falschen nur durch Allegorie (dem brahmanischen gleichgestellten) Brauch gelehrt“¹⁹⁵⁾. Ihnen entgegnete (Gandharvāyana): „Wir verfluchen euch als Unwissende“¹⁹⁶⁾, wir weisen euch zurück.“ „Der Vater hat seine eigenen Söhne verflucht“ (antworten dem Gandh. die Kuru

192) Zu dieser Zeremonie vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 129 f.: „wie (das Wild) beschleichende (Jäger) kriechen sie gebückt vor, einer den andern anfassend.“

193) pavitraṃ vai bahiṣpavamāna ātmānaṃ pavaiṣyāmahe; pavitra „Läuterungsmittel“, später „sich läuternd“; vgl. Rv III, 26, 8; IX, 73, 7 ff.; III, 1, 5. Die Situation ist die, dass ein Teil der Pañcāla mit Keśin D. sich dem Opfer der Neuerer anschliessen, aber unter Hereintragen ihrer Opferphilosophie, die also hier zunächst im nicht-orthodoxen Kreis sich entwickelt hatte. Die Bekehrung des K. D. zum Brahmanentum scheint auch im Baudh. Śr. S. XXI, 7–8 angedeutet zu sein (Caland, A K M XII [1910], 1, 25). Dazu ist auch noch Kauṣ. Br. VII, 4 zu vergleichen, wo bei der Dikṣā des Keśin Dāl̥bhya die „Götter im Menschen“, d. h. die inneren Fähigkeiten, nicht die Körper geweiht werden. In dem Bereich der Pañcāla, den K. D. beherrschte, war also die psychologische Wendung im Ritus schon eingetreten. Auch verkündet K. D. den Glauben als das Unvergängliche des Opfers.

194) Caland hat cap. 26 übersetzt A K M XII, 1, 22 f. Er hat aber, wie mir scheint, die Schlussätze missverstanden; der Sprecher dieses Satzes ist Gaurpālāyana.

195) parokṣāvratam anunirdideśa; vgl. dazu oben cap. 24 Ende; der Sprecher ist Gaurpālāyana. Gandharvāyana gehört also zu den Unbekehrten, die am alten Brauch festhalten. Die Übersetzung Calands „Vratyatam“ für vrata ist ganz unmöglich.

196) Ihr wisst nichts von unserer tiefsinnigen Opferphilosophie.

und die neubekehrten Pañcāla), „darum wird deine Nachkommen-
schaft mit Sünde behaftet sein“ (pāpīyasī te prajā)¹⁹⁷⁾. Und so
wurde es. Darum sind die Nachkommen des Gandharvāya Vāleya
Āgniveśya unter den Pañcāla gleichsam die mit Sünde Beladenen
(pāpāyita). Sie waren nämlich in alter Zeit ein grosses Geschlecht¹⁹⁸⁾.

Wenn nun einer einen Vrātya verflucht, so soll er ihn so (wie in
dieser Wechselrede) verfluchen. Auf der andern Seite soll ein Vrātya,
der fähig ist zur Entgegnung, dem Flucher so antworten“¹⁹⁹⁾.

9. Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra²⁰⁰⁾ XIV, 69—72.

(cap. 69): „Die Vrātyastoma (1). Die Vasu, nach dem Himmel
verlangend (svargakāma), kasteiten sich mit Kasteiung. Da
erschauten sie die Vrātyastoma als die zu vollziehenden Opfer
(yajñakratu) (2). Nachdem sie mit diesen geopfert hatten, er-
reichten sie den Himmel (3).

Wer Verlangen nach dem Himmel hat, soll mit ihnen opfern“ (4).

Komm. fügt hinzu: Irgend einer aus den drei Kasten (traivarnika) ist
berechtigt (damit zu opfern)²⁰¹⁾.

197) pāpīyas bezeichnet auch den Bösewicht in ausgesprochenem Masse.

198) Dies ist wohl der Nachklang eines Kampfes gegen die Neuerungen
aus dem Kuru-Lande. Der Ahn der genannten Familie ist aber unterlegen;
die Pañcāla mit Ausnahme seines eigenen Geschlechtes bekehrten sich zum
neuen Ritus und behandelten natürlich die Nachkommen des Gandh. Vāl. als
sündenbeladene Ketzer.

199) So wird in dieser Geschichte die vorbildliche Wechselrede für zwei
heilige Gegner gesehen, die einander wirkungskräftig fluchen. Der Vrātya
ist also hier noch anerkannt.

200) Ausgabe Bibl. Ind., Ed. A. Hillebrandt, mit dem Komm. des Varadat-
tasuta Anartīya.

201) Vgl. dazu unten: „Die himmlischen Vrātya“. Auffallend ist, dass
hier die Vrātyastoma nicht als Bekehrungsopfer bestimmt werden, sondern
als für die drei Kasten anerkannte Opfer zur Himmelsgewinnung. (Sie stehen
ja auch in unmittelbarer Nähe des Utkrānti, der ebenfalls zur Himmelsge-
winnung dient [cap. 71]). Es liegt also hier offenbar eine Tradition vor
(eine westliche, vgl. Preface zu Textausgabe), nach der diese Stoma (nach
cap. 72 sechs) einfach eine besondere Art von Opfer waren, die von
den Vrātya her stammten, aber im Bereich der Śāṅkhāy.-Schule vollgültig
waren, wie etwa der Śyena der Vrātina bei Lāty. Die Sühneopfer, die allenfalls
als alte Bekehrungsopfer gedeutet werden können, sind erst in cap. 73 aufgezählt.

(cap. 70): „(Der Stoma) für Mitra-Varuṇa, die beiden Aśvin, die Vasu, die Marut, die Allgötter, die Götter“ (1).

Komm.: Es gibt ein Opfer, das der Vrātyastoma für Mitra-Varuṇa genannt wird; ebenso einen Vrātyastoma für die beiden Aśvin usw., also sechs solcher Vrātyastoma²⁰²). Das Śastra (dieser Opfer) entsteht aus einem verschobenen Prṣṭhya (samūhāt prṣṭhyāt) (2).

(cap. 71): handelt vom Utkrānti (einem Atirātra), der auch zur Gewinnung des Himmels dient.

(cap. 72): „(Nun folgt eine bestimmte Art von Opfer) für Mitra-Varuṇa und die beiden Aśvin, die Vasu, die Marut, die Sādhyā, die Āpya, die Viśvasrj, die Bhūtakṛt, die Jyeṣṭha, die Madhyama, die Kaniṣṭha²⁰³) (1). Diese Art von Opfer ist ein Vierzehnerstoma (caturdaśa)“ (2).

Komm.: Es gibt zehn Vrātyastoma dieser Art: einen Vrātyastoma für Mitra-Varuṇa und die beiden Aśvin, einen für die Vasu, einen für die Marut usw. Sie sind zum Zweck der Sühne je einzeln vorzunehmen²⁰⁴). Es ist ein Stoma, der Vierzehner-stotra hat²⁰⁵).

202) Die Klassifizierung ist hier eine ganz andere als in den seitherigen Texten, zeigt also wiederum eine vollkommen unabhängige Tradition. Es sind offenbar je nach den Hauptgottheiten benannte Opfer, die ein ewiges Leben und eine Erhebung zu diesen Göttern bewirken sollen. Es gab demnach in Verbindung mit diesen Göttern anerkannte, den Vrātya als Urheber zugeschriebene Opfer.

203) Die göttlichen Wesen niederer Art wie die Sādhyā usw. sind besonders häufig im Av; sie treten in Scharen auf (devagaṇa) und sind so in diesem Punkte den Vrātya gleich. Die Jyeṣṭha und Kaniṣṭha sind ja auch Abteilungen der Vrātya; sie hatten nach dieser Stelle in die überirdische Sphäre erhobene Doppelgänger, vergöttlichte Vrātya; die Kaniṣṭha sind auch sonst eine Götterklasse (vgl. P W s. v.).

204) Dieser Satz enthält einen Hinweis auf den Zweck der Vrātyastoma, wie er in den späteren Ritualbüchern gegeben wird, wo die Vrātyastoma dazu dienen, die aus der Kaste Gefallenen wieder aufzunehmen. Diese Verwendung leitet sich aus ihrem ursprünglichen, im T. M. Br., Lāty. und Kāty. angegebenen Zweck her. Also scheinen die in cap. 72 genannten Stoma auch einst als Bekehrungs-Opfer gedient zu haben. Es hat aber offenbar eine Vermischung der in cap. 69 genannten Himmelsopfer mit den eigentlichen Vrātya-Opfern für die Jyeṣṭha usw. stattgefunden, wie die Namen zeigen.

205) catuṣṭotriyaka; auch hier ist ein Unterschied zwischen dem Sechzehnerstoma der andern Quellen.

„Das Opfergeschenk bei einem solchen Opfer ist ein Vipr̥thu mit einem Treibstock (sapr̥toda), mit Bogen und Pfeil (seṣudhanvan)“ (3).

Komm.: vipr̥thu ist (ein Wagen) mit verlottertem Gestell, schauerhaften Stricken, gebrechlichen Achsen und Rädern (vilambayantra ugradāmājīr-ṇākṣacakra); sapr̥toda heisst: mit einem Pr̥toda (Treibstock) versehen; es ist ein Wagen, der mit einem zu ihm passenden Getier ausgezeichnet ist. Die Sielen usw., die bei einem richtigen Wagen sind, fehlen bei ihm.

seṣudhanvan heisst: ein Wagen, bei dem ein Bogen ist, mit einem Pfeil versehen ²⁰⁶).

„Das Śastra dieser Scharengötter (devaganāḥ) entsteht aus einem verschobenen Daśarātra“ ²⁰⁷) (4).

Komm.: Die Scharengötter sind die oben (in v. 1) als erste Kompositionsglieder der Vṛātyastoma genannten (also Mitr̥a-Varuṇa-Aśvin usw.), samūḥa bedeutet vyūḥa „verschoben“, Abwandlung (nir̥ṭti).

10. Kritische Bemerkungen zu den übersetzten Texten.

α) Die Anordnung der Texte und ihre unterschiedliche Eigenart in der Beschreibung der Vṛātya-Opfer.

Unter den übersetzten Texten sind das Jaim. Br. und T. M. Br. die ältesten. Ihre und der andern chronologische Reihenfolge ist allerdings nicht mehr genau festzustellen. Unter den Sūtra des Schwarzen Yajurveda ist nach Mahādeva, einem Kommentator des Kalpasūtra des Satyāśāḍha Hiranyakeśin, Baudhāyana

206) vipr̥thu ist ohne Zweifel der Vipatha der andern Texte (Druckfehler? vgl. p w, das beide Lesarten anerkennt, und unten S. 124 ff.). Die Ausrüstung ist der in den früheren Texten ähnlich, doch nicht gleich; vor allem ist hier der Bogen mit Pfeil versehen (vgl. dagegen Lāṭy. VIII, 6, 8). Offenbar war in den verschiedenen Ländern zwar eine allen Vṛātya gemeinsame Grundform vorhanden, die aber auf die verschiedenste Weise abgewandelt wurde.

207) Die Scharengötter stehen nach dieser Tradition in besonderer Verbindung mit den Vṛātya, die ebenfalls in Scharen auftreten. Die Sādhyā, Āpya, Jyeṣṭha usw. können wohl auch als in Scharen auf Erden wandernde überirdische Wesen gedacht werden, die vielleicht von den alten Vṛātya-Scharen dargestellt wurden. Dadurch würde sich die Bezeichnung ihrer Opfer als Vṛātyastoma und deren Vermischung mit den ebenfalls von den Vṛātya vorgenommenen Vṛātyastoma im engeren Sinn (Bekehrungsopfer) wohl erklären. Die rituellen Angaben verstehe ich nicht.

das älteste, Āpastamba das drittälteste²⁰⁸⁾. Dass das Śāṅkh. Śr. S. einen altertümlichen Charakter trägt, hat schon Weber gesehen²⁰⁹⁾; und wenn er es der westlichen Gegend Indiens zuschreibt, so ist auch in dieser Ansicht ein Richtiges: ein Zweig der Vratya sass im Westen, und Kuṣītaka, der Ahnherr von Śāṅkhāyana, ist ein Gr̥hapati der Vratya gewesen. Der altertümliche Charakter des Śāṅkh. Śr. S. wird nach meiner Ansicht auch durch seine Beschreibung der Vratyastoma bestätigt.

Da eine chronologische Anordnung der Texte nicht möglich ist, habe ich die einen gemäss ihres inneren Zusammenhanges, die andern entsprechend ihrer Eigenart und ihrer Bedeutung geordnet.

Jaīm. Br. steht ganz für sich, da es den Abfall der Vratya von Rudra-Īśāna zu Prajāpati ausdrücklich betont.

T. M. Br. und Lāṭy. Śr. S., die wiederum eine eigene Tradition haben, gehören ja als Brāhmaṇa und Sūtra derselben Schule (oder eng verwandter Schulen) zusammen. Von diesen beiden abhängig, wenn auch mit eigener Tradition, ist Kāṭy. Śr. S. Ein Vergleich dieser drei Texte beweist eine fast durchgängige Übereinstimmung²¹⁰⁾. Es wäre hier die interessante Frage des Zusammenhanges der Sāmaveda- und Weisse-Yajurveda-Schulen, und beider mit den Vratya, die auf besondere Weise mit dem Sāmaveda verknüpft sind, aufzuwerfen. Ich verschiebe sie aber auf später²¹¹⁾.

Āpastamba Śr. S. zeigt ebenfalls auffallende Übereinstimmung mit den drei genannten Texten und ist deshalb auf Kāṭy. folgend übersetzt. Dagegen steht die Überlieferung des Baudhāyana in vieler Beziehung ganz für sich und bietet äusserst wertvolles, neues Material. Ich habe ihn darum, obwohl er sicher älter ist als Āp., nach ihm gestellt.

Śāṅkhāyana endlich hat wiederum eine eigenartige, den seitherigen z. T. widersprechende, Tradition bewahrt und ist

208) Weber, Ind. Lit.², 110.

209) A. a. O. 59.

210) Die Abhängigkeit des Kāṭy. von Lāṭy. scheint mir neben den zahlreichen wörtlichen Übereinstimmungen besonders durch das oben behandelte *sampādayeyuḥ* erwiesen.

211) Vgl. unten das Kap. V über die Schulen usw.

wertvoll als der Zeuge einer Schule, deren Urahne ja nach unseren Texten selbst ein Vrātya gewesen war. Ich habe ihn deshalb in der Reihe der übersetzten Texte an den Schluss gestellt.

Bei der vergleichenden Betrachtung dieser Texte ist zunächst festzustellen, dass die Zahl, Art und Verwendung der Vrātyastoma ganz verschieden angegeben ist, wobei sich allerdings Übereinstimmungen finden, die zum Teil auch Licht auf die Komposition der Texte werfen. Nach der orthodoxen Überlieferung der Sāmaveda-Texte gibt es vier Vrātyastoma, die alle ṣoḍaśin sind. Der Grund-Stoma ist das in T. M. Br. XVII, 1 beschriebene Vier-Sechzehner-Opfer (catuḥṣoḍaśin). Mit ihm sollen die Vrātya in ihrer Allgemeinheit opfern²¹²⁾. Die zwei weiteren Ṣoḍaśin, der Ṣaṭṣoḍaśin für die Nṛsaṃsa (T. M. Br. XVII, 2) und der Dviṣoḍaśin für die Kaniṣṭha (kaniṣyas, T. M. Br. XVII, 3, Baudh. Śr. S. XVIII, 26) sind nach meiner Ansicht spätere Nachbildungen des ersten. Dazu stimmt Āp. Śr. S. XXII, 5, 14, das die offenbar alte Notiz bewahrt hat: catuḥṣoḍaśī sarveṣāṃ (vgl. oben S. 62; 105); ebenso Lāṭy. VIII, 6, 2: ye ke ca vrātyaḥ sampādayeyuṣ te prathamena yajeran, wonach also alle Vrātya, die sich der Vrātya-Genossenschaft angeschlossen hatten, mit dem Vier-Sechzehner opfern müssen, um in die Brahmanenkaste aufgenommen zu werden. Je mehr sich die priesterliche Technik und das brahmanische Bewusstsein entwickelte, desto ungereimter musste es den so sehr auf Rangordnung achtenden Brahmanen erscheinen, dass alle Vrātya, die doch schon unter sich so verschieden an Rang und „Kaste“ waren, ohne Unterschied bei derselben Opferhandlung sollten in die Brahmanenkaste aufgenommen werden. Der mit Fluch beladene „Menschenverflucher“ brauchte doch ein wirksameres Opfer als der gewöhnliche Vrātya — so gab man ihm sechs (statt vier) der magisch so wirksamen Ṣoḍaśastoma. Dem „Jüngsten“ war aber mit vier Sechzehnern zu viel Ehre angetan — man gestand ihm nur zwei zu.

Die „Ältesten“ unter den Vrātya, auch sthāvira „Greise“ genannt, hatten aber offenbar seit alters ein eigenes Opfer, den Stoma

212) Vgl. oben S. 59 ff.

der Śamanicāmedhṛa, und sie mochten dieses ihnen besonders zugehörige Opfer wohl nicht gern drangeben. Dass dieses Opfer mit den Bekehrungsoffern gar nichts zu tun hatte, geht aus seinem Aufbau hervor²¹³): es ist gar kein Śoḍaśin, obwohl T. M. Br. XVII, 1, 1 gerade den magisch wirksamen Sechzehner-Charakter des Bekehrungsoffers betont²¹⁴). Da das Opfer in der ganzen orthodoxen Literatur nicht vorkommt und hier mit den Jyeṣṭha unter den Vrātya so eng verknüpft ist, so liegt der Schluss nahe, dass es sich um ein altes, primitives (wie der Name andeutet) Vrātya-Opfer handelt. Zwar konnte man den Jyeṣṭha dieses ketzerische Opfer nicht lassen; so schuf man es nach dem Muster eines Agniṣṭoma mit Hilfe von merkwürdigen Sāman, die vielleicht schon im alten Opfer ihren Platz gehabt hatten, um und ordnete es in die Reihe der Vrātya-Opfer ein. Auf diese Weise entstanden vier Vrātyastoma²¹⁵). Es wird nun wohl so Brauch gewesen sein, dass man bei der Bekehrung von Vrātya gemischten Ranges, wenn etwa die dreiunddreissig, die am Bekehrungsoffer nach den Kommentaren teilnehmen sollten, nicht vorhanden waren, den 1. Vrātyastoma benützte. Wenn dagegen genügend aus der einen Klasse ihr Sündenleben aufgeben und Brahmanen werden wollten, nahm man den je für diese Klasse bestimmten Stoma vor.

Mit dem in T. M. Br. XVII, 1—4 gelehrten Gebrauch der vier Stoma stimmen Kāty. und Āp. überein. Baudhāyana gibt an (cap. 26), das Opfer der „Ältesten“ sei ein Agniṣṭoma mit vier Sech-

213) Vgl. Anhang I.

214) Auch der Komm. sagt ja, dass in allen Vrātyastoma der Śoḍaśastoma zu brauchen sei.

215) Zu dem Śamanicāmedhṛastoma ist noch zu vergleichen Caland. Jaim. Br. 301: „Eine besondere Art der Vrātyastoma heisst kuṣīta(ka) gr̥hapatīnām aiṣīkapāvānām śoḍaśapavamānaḥ II, 226; vgl. Nidānasūtra VI, 11 dvaye vrātyā bhavanti śīrṣādayaś caṣīkayāvayaś ca.“ Es ist wohl im Jaim. Br. yāva statt pāva zu lesen. Ich erkläre aiṣīkayāva als Vṛddhi-Bildung von iṣīkā „Rohr, Rute, Zeugeglied“ mit yu „weichen, abfallen“. Das Wort besagt dasselbe wie śamanicāmedhṛa: es sind die, deren Rutenkraft gewichen ist. Diese Vrātya müssen also eine ganz besondere Klasse gebildet haben gegenüber den śīrṣādayaḥ. Diesen letzteren Ausdruck kann ich nicht deuten, er muss aber die andern Klassen decken.

zehner-stotra (also der Catuḥṣoḍaśin von T. M. Br. XVII, 1, der für alle gilt) und das der „Jüngsten“ ein Ukthya mit sechs Sechzehner-stotra (T. M. Br. XVII, 2 für die Nṛṣaṃsa bestimmt) gewesen. Die andern sind gar nicht genannt, während der Text dann fortfährt: „mit diesen (dem Sechs-Sechzehner) opferten einst die Marut.“ Entweder liegt hier ein ganz anderer Brauch vor, nach dem die Jyeṣṭha mit dem gewöhnlichen, die Kaniṣṭha mit einem gesteigerten Ṣoḍaśin bekehrt wurden. Dann ist es auffallend, dass die Marut unter ihrem Sthapati Viṣṇu mit dem für die „Jüngsten“ bestimmten geopfert haben sollen. Oder aber die Bemerkungen über die verschiedenartigen Stoma sind späteres, fragmentarisches Einschubzel irgend eines Abschreibers, der von den verschiedenen Vrātyastoma hatte läuten hören, ohne wirklich unterrichtet zu sein. Dafür spricht die Gestalt des Textes. In Kap. 25 ist der Vollzug des Vrātyastoma für die Vrātya ganz allgemein beschrieben; dann kommt die fragmentarische Bemerkung über die zwei speziellen Vrātyastoma, worauf die mythische Erzählung über die Marut und die himmlischen Vrātya einsetzt. Streichen wir die Zwischenbemerkungen, so ergibt sich eine klare Folge: die Marut und die himmlischen Vrātya werden als mit dem in Kap. 25 beschriebenen Vrātyastoma opfernd eingeführt. Dass dieses Opfer dasselbe war wie das in T. M. Br. XVII, 1 und in den mit ihm zusammenhängenden Texten beschriebene, ist wahrscheinlich, aber nicht auszumachen. Der Natur des Baudh. Śr. S. entsprechend, das nur die Sprüche und Handlungen des Adhvaryu behandelt, sind die Gesänge nicht angegeben, während in T. M. Br. bis Maṣaka wiederum nur die auf den Udgātar und seine Gehilfen bezüglichen Stücke des Opfers dargelegt werden. Dass aber das Opfer des Baudh. ein Ṣoḍaśin war, können wir dem Texte folgend vermuten. Die reinigende und emporhebende Wirkung wird dagegen hier nicht dem Ṣoḍaśastoma im Bekehrungsopfer wie in dem Schrifttum des Sāmaveda, das sich mit der mystischen Bedeutung der heiligen Gesänge beschäftigt, sondern den drei Pressungen zugeschrieben, denn diese waren es, die der Adhvaryu vornahm.

Der Vrātyastoma, wie er im Jaim. Br. angedeutet ist, zeigt in einem Punkte eine wichtige Übereinstimmung mit T. M. Br. XVII, 1:

er betont die magische Wirkungskraft des anuṣṭubhischen Versmasses im Opfergesang. Die Verse, die nach Jaim. Br. benützt wurden, haben symbolische Bedeutung: sie gehören jenem Schlangen-Rṣi Arbuḍa, der seine alte Haut abwarf und — wohl auch in einem Bekehrungsopfer — neugeboren wurde. Welche Sāman verwendet wurden, ist im Texte nicht gesagt. Wenn dvātriṃśa auf stoma zu deuten ist, so ist der beherrschende Stoma nicht der Ṣoḍaśa gewesen, sondern der Dvātriṃśa, den wir noch beim vierten Vratyastoma (Maṣ. III, 11) antreffen. Doch muss diese Frage, wie wir oben gesehen haben, offenbleiben. Jedenfalls bestand in der Form der Vratyastoma zwischen den verschiedenen Schulen ein weitgehender Unterschied.

Dies zeigt am deutlichsten Śāṅkhyaṇa Śr. S. Nach XIV, 69 opferten mit „den Vratyastoma“, deren Natur nicht beschrieben wird, die nach dem Himmel verlangenden Vasu: „Wer Verlangen nach dem Himmel hat, soll mit ihnen opfern.“ Es handelt sich also offenbar bei diesen „Vratyastoma“ genannten Opfern nicht um Bekehrungs-, sondern um eine Art der vielen Wunschopfer; sie können nach dem Komm. von irgend einem in den drei arischen Kasten vollzogen werden. In den Kap. 70 und 71 sind weitere Opfer zur Himmels-gewinnung angegeben, die (wenigstens die in Kap. 70) vom Komm. ebenfalls als Vratya-Opfer bezeichnet werden. Endlich werden Kap. 72 noch eine ganze Reihe von Stoma genannt, die mit bestimmten Göttern verknüpft sind. Diese Götter sind, neben Mitra-Varuṇa, vornehmlich den unteren Regionen der Götterwelt entnommen: die Aśvin, Vasu, Marut, Sādhyā, Āpya, und die ganze Schar der halb-göttlichen, halb dämonischen Wesen schwärmen in diesen Opfern, deren es nach dem Kommentar zehn gibt. Als ihr Zweck ist ganz allgemein „Sühne“ angegeben; der Caturdaśastoma wird der entscheidende genannt; dieser wird Vāj. S. IX, 34 dem Rudra zugeschrieben. Wenn man diese Angaben bedenkt, so ist man nicht geneigt, diese Vratyastoma mit denen in T. M. Br. in eins zu setzen. Und doch müssen diese Opfer untereinander insofern zusammenhängen, als die Vratya irgendwie mit ihnen zu tun hatten. Nicht nur sind die genannten Götterscharen

(devagana) mit den Vrätya-Scharen so eng verwandt, dass der Komm. zu T. M. Br. XXIV, 18, 1 sie geradezu identifiziert, sondern die in Kap. 72 genannten Opfergeschenke sind, mit charakteristischen Unterschieden, ähnliche: vipṛthu (hier anstatt des sonstigen vipatha, auch vom Komm. mit ganz ähnlichen Ausdrücken erklärt wie oben vipatha), pratoda, Pfeil und Bogen.

Mit diesen teilweisen Übereinstimmungen und charakteristischen Unterschieden stehen wir vor einem Rätsel, dessen Lösung kaum ganz gelingen wird. Meine Vermutung ist, dass das in Kap. 69 genannte Opfer eine alte Zeremonie der Vrätya war, mit der sie einst den Schritt zum neuen Ritus gemacht hatten, und die auch bei den bekehrten Vrätya und ihren Nachkommen, soweit sie, wie die Śāṅkhayana-Leute, mehr an der Peripherie des brahmanischen Kulturkreises, in diesem Falle im Westen, wohnten, in Übung blieb, bis sie mehr und mehr vom streng orthodoxen Ritus aufgesogen oder verdrängt wurde. Die Sühne-Opfer in Kap. 72 sind wohl Bekehrungsopfer nach dem Ritus der Śāṅkhayana-Leute, denen als Verwandten des Vrätya-Ṛṣi Kuṣītaka alles daran liegen musste, ihre Brüder aus der „Sünde“ zu erlösen. Darauf weisen die dem Vrätya-Leben eigentümlichen Opfergeschenke hin. Diese Opfer waren nicht so orthodox uniformiert wie die in T. M. Br. und richteten sich wohl nach der Art des Vrätya-Haufens, der bekehrt werden sollte. In späterer Zeit mögen sie dann auch für solche verwendet worden sein, die wieder vom rechten Glauben abgefallen waren. Auf diesem Wege wurden sie dann zu Sühne-Opfern für Abgefallene, wobei aber die alten Opfergeschenke einer Vrätya-Ausrüstung beibehalten wurden. Von den 33 Kühen ist in diesem Texte nirgends die Rede. Sie scheinen eine Neuerung der Kuh-begehrenden Priester im brahmanischen Zentrum gewesen zu sein, wo ja der strenge Śaṇḍilya sogar 66 zu fordern wagte²¹⁶). An der Peripherie, nahe dem Bereiche der Ungläubigen, war man froh, wenn sie ihre sündhafte Ausrüstung darbrachten. Sicher hatten die Nachkommen der Vrätya-Ṛṣi, die ja selber den Makel

²¹⁶) Die Angabe des Sāyaṇa zu T. M. Br. XVII, 1, 17, dass auch die Kühe den noch unbekehrten Vrätya gegeben werden sollen, ist eine späte, überorthodoxe Praxis und widerspricht Lāṭy. VIII, 6, 27, wo ausdrücklich gesagt ist, dass die Kühe den Priestern gegeben werden sollen; vgl. oben S. 96.

der alten Ketzerei nicht losgeworden waren, offenere Arme für die sich Bekehrenden; vielleicht auch schätzten die Vratya selber die Bekehrung im streng orthodoxen Stil höher ein als im laxeren der Śāṅkhayana und waren bereit, für den makellosen orthodoxen Charakter höhere Opfer zu bringen als für den fragwürdigen der andern, wie auch bei Bekehrungen zum Christentum in Indien es nicht als ganz dasselbe betrachtet wird, ob einer zur Anglican Church oder etwa zu einer Baptist Mission übertritt.

Mit den in Śāṅkh. Śr. S. 69 f. erwähnten Wunschopfern, die als für die drei Kasten anerkannte Opfer doch Vratyastoma genannt wurden, sind wir zu der Frage der eigenen heiligen Bräuche der Vratya gelangt, die immer wieder aus fragmentarischen Worten und Sätzen hervorblicken und im Hintergrund der Kommentare stehen, die mehr als einmal auf „die nicht zu Recht bestehenden Bräuche“ der Vratya hinweisen. Diese Frage ist unten im zusammenfassenden Kapitel eingehender zu behandeln, muss aber hier wegen Baudhāyana angeschnitten werden. Er hat uns in der Tat (cap. 24) die ausführlichste Beschreibung eines ursprünglichen, also ketzerischen Vratya-Opfers aufbewahrt.

Diese Beschreibung zeigt den Gr̥hapati der Vratya mit seiner phantastischen Ausrüstung in Begleitung der andern Vratya, unter denen sich die aus Av XV, 2 bekannten Personen māgadha, puṁścalū, pariṣkanda befinden. Ein Wagen, und zwar ein vollausgerüsteter Kriegswagen und nicht der lotterige Wagen der Kommentare der andern Texte, ist die Opferstätte, die nicht weniger symbolisch-mystisch betrachtet wird als die der orthodoxen Brahmanen. Sie haben eine dikṣā-artige Einweihung mit dem nötigen magischen Apparat. Ein Bock wird als Vernichtungszauber geschlachtet und gekocht. Honigkuchen und Gerstenbrei dienen als Opfermus, den die Vratya offenbar verzehren. Sie haben primitive Begleit- und Einladungssprüche, obwohl nicht die brahmanischen, rezitieren einstudierte Reden, schreien einander laut (scheltend?) zu (der Gesang ist von Baudh. aus dem oben angegebenen Grunde auch hier nicht behandelt)²¹⁷⁾, umwandeln sakral den Opfer-

217) abhikrośanti; vielleicht bezeichnet das Wort eine besondere Zeremonie; vgl. unten.

platz — lauter Zeremonien, die auf ein primitives Zauberopfer etwa ähnlich dem Śyena²¹⁸⁾ hinweisen.

Dieses Opfer ist schon durch seinen, dem orthodoxen entgegengesetzten Aufbau als heterodox erwiesen, aber auch abgesehen vom Aufbau bietet der Text Anhaltspunkte für diese Behauptung. Nach dem Eingang von Kap. 24 erbitten die zum Opfer sich bereitenden Vrātya von einem Adeligen oder einem Brahmanen ein Geschenk zugunsten des Monats oder der Jahreszeit. Sie müssen also dieses Opfer zugunsten eines Hofes oder einer Familie vollzogen haben, und zwar im brahmanischen Bereich, wohin ja auch die Vrātina zu dem besonders wirksamen Fluchzauber Śyena gerufen wurden. Dann zeigt aber der Schluss des Kapitels, dass die Vrātya selber dieses ihr Opfer mit dem brahmanischen in Analogie stellten und behaupteten, das „rūpa“, die im geheimen wirkende Form, das innerste Sein ihres Opfers²¹⁹⁾, sei auf geheime Weise (parokṣam) dem des orthodoxen durchaus gleich und genüge vollkommen für die Berechtigung zum Brahmanenstand. In einer Zeit, als es noch keine strenge Orthodoxie gab, mag es wohl so gewesen sein, dass verschiedene Richtungen mehr oder weniger gleichberechtigt nebeneinander hergingen; insofern war der Anspruch der Vrātya wohl historisch berechtigt. Aber sobald im Kurukṣetra der neue, bald orthodox werdende Ritus entstanden war, wurde die Richtung der Vrātya mehr und mehr verketzert und zu ihrer Bekehrung der in T. M. Br. XVII, 1 beschriebene streng orthodoxe Ritus eingerichtet, dem sich jeder Vrātya unterziehen musste, der als wirklicher Brahmane, nicht nur als brahmabandhu gelten wollte. (Vgl. Anfang von cap. 25.)

β) Die Ausrüstung der Vrātya.

Die in den Texten beschriebene Ausrüstung der Vrātya zeigt ebenfalls weithin Übereinstimmung mit charakteristischen Unterschieden. Bei einer Vergleichung wird es nötig sein, einige der Ausdrücke noch genauer philologisch zu prüfen.

218) Vgl. unten I, 2 c.

219) Vgl. zu der Bedeutung von rūpa Oldenberg, Vorwissenschaftl. Wissenschaft, die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte, 102 ff.

Zu beachten ist, dass die Ausrüstung in den Texten ausser Baudhāyana nur als Dakṣiṇā, als Opfergeschenk, angeführt wird. Doch darf wohl angenommen werden, dass das Opfergeschenk an Gegenständen, das der Gr̥hapati darbringt, auch zu dessen Ausrüstung gehört hat (im Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 14 heisst es von den Ausrüstungsgegenständen des Gr̥hapati, dass sie ihm svabhūtanī seien), wogegen nicht angenommen werden darf, dass die für die andern Vratya angegebene Dakṣiṇā deren ganze Ausrüstung ausgemacht hat. So gehörten wohl jyāhroḍa, pratoda und sicher der Turban jedem Vratya zu. Laty. VIII, 6, 7 sagt vom Turban ganz allgemein: tiryāṇnaddham bhavati vrātyānām, und der Kommentator erklärt: vrātya hi uṣṇiṣinaś caranti. In Vers 8 führt er die Vratya alle an als mit dem Jyāhroḍa umherlaufend. Ebenso leitet Katyāyana (XXII, 4, 9) die Liste der Gegenstände der Dakṣiṇā des Gr̥hapati ein mit: vrātyadhanāni bhavanti, und bestätigt ausdrücklich (v. 19), dass alle Vratya Felle von der Art getragen haben, wie sie der Gr̥hapati als Dakṣiṇā beibringen musste. Śāṅkhayana und Baudhāyana machen überhaupt keinen Unterschied zwischen der Dakṣiṇā des Gr̥hapati und der andern, wie denn diese feinen opfertechnischen Unterschiede das Resultat einer späteren — oder einer zwar der andern gleichzeitigen, aber im orthodoxen Opferbereich sich abspielenden — Entwicklung zu sein scheinen, denn sowohl Śāṅkh. wie Baudh. muten viel primitiver, unorthodoxer an als die mit T. M. Br. übereinstimmenden Texte.

Es ist doch anzunehmen, dass der Gr̥hapati als Oberhaupt die Ausrüstungsgegenstände beizubringen hatte, die allen Vratya gemeinsam waren (Turban, Wagen, Stachelstock, Jyāhroḍa, zusammen mit dem ihm eigentümlichen schwärzlichen Kleid), während die Vratya die ihnen eigentümlichen Kleider und die allen gemeinsamen Sandalen, die sie besonders auszeichnen mochten, beibrachten.

Es darf dabei auch nicht vergessen werden, dass die Texte, die nur die Vratyastoma beschreiben, in keiner Weise das Vratya-Leben im Zusammenhang darstellen wollen. Was sie über die Vratya berichten, sind Anmerkungen zu den

Bekehrungsopfern, in denen bestimmte Elemente im Aufbau dieser Opfer erklärt oder ihre Anwendung begründet werden soll. So erfahren wir über die Ausrüstung der Vrātya ebensoviel, als diese als Dakṣiṇā beigebracht werden musste. Von ihrem Treiben ist nur das berichtet, was den Aufbau des Opfers, das sie von dem daraus entspringenden Unheil befreien sollte, bestimmte. Die Begleitung des Vrātya z. B., die weder als Dakṣiṇā noch im Opfer eine Rolle spielte, wird in diesen Vrātyastoma-Texten nicht erwähnt. Eine Ausnahme macht nur Baudhayana, der seiner Beschreibung des Bekehrungsopfers eine eingehende Schilderung über das Treiben der unbekehrten Vrātya vorausschickt und auch in dieser Beschreibung selbst den andern upbekannte Erweiterungen enthält.

Es scheint mir übrigens, dass die in den verschiedenen Texten vorgeschriebene Dakṣiṇā die Entwicklungslinie der Bekehrungsoffer, wenn auch nur undeutlich, anzeigt. Śāṅkhayana schreibt einfach vor: vipṛthu, sapratoda, seṣudhanvan, „Wagen mit Treibstock und mit Bogen mit Pfeilen“, also die denkbar einfachste symbolische Abgabe; Baudhayana ist schon ausführlicher: jaratkadratha, daṇḍopānaha, śamūlajina. Das Tāṇḍya-Mahā-Brahmaṇa dagegen hat eine fein ausgedachte, das ganze Vrātya-Wesen deckende Forderung mit Bezug auf die Dakṣiṇā und macht einen genauen Unterschied zwischen der Dakṣiṇā des Gr̥hapati und der der andern. Ihm folgt Lāṭyayana und Āpastamba. Zum Wagen gehören selbst noch im T. M. Br. keine besonders gearteten Zugtiere. Bei Āpastamba sind Pferd und Maultiere vorgeschrieben; Lāṭy. geht weiter zu Maultier und Pferd mit verschiedener Gangart (nach Śaṇḍilya), und Katyāyana, wohl der späteste, sicher aber der orthodoxeste, bestätigt und verfestigt diese Neuerung. Es will mir scheinen, als ob hier die Verfeinerung der Opfertechnik von der einfacheren symbolischen, nach jener Ansicht magischen Handlung, bis zum ausgeklügelten priesterlich-zauberischen Kunstwerk zu beobachten sei, wobei der strenge und einfallsreiche Śaṇḍilya der Sache die Krone aufsetzte mit seiner Vorschrift, dass die beiden Zugtiere von verschiedener Gangart sein müssten, um die gänzliche Zerrüttung der Vrātya-Bräuche mit dem schottelnden, schlingernden Wagen und den

einander den Trab verwirrenden Zugtieren vor aller Augen wirkungskräftig darzustellen. So offenbaren diese Bemerkungen den Fortschritt der Orthodoxie und den Verfall des ketzerischen Priestertums, wo immer dies mit dem Brahmanentum zusammenstiess.

Der Anzug des Gr̥hapati ist eindrucksvoll und symbolhaft. Auf dem Haupte trägt er den Turban, der nach Lāṭy. auf eine besondere Weise zur Seite gebunden ist; nach Baudh. war er von schwarzer Farbe. Ein schwärzliches Gewand mit schwarzen Fransen umhüllt seine Gestalt (kṛṣṇaśaṃ vāsaḥ)²²⁰). Nach Ait. Br. V, 14 trägt

220) kṛṣṇaśa ist eine crux der Kommentatoren (ācāryāṇāṃ anekadhā pravṛtti, Komm. zu Lāṭy. VIII, 6, 12), und manche ihrer Erklärungsversuche machen zwar ihrer Erfindungsgabe alle Ehre, lassen aber auf keinen besonderen etymologischen Spürsinn schliessen. Vielleicht ist es von einigem Wert, die schon oben z. T. behandelten Erklärungsversuche hier übersichtlich zusammenzustellen. Nach Śaṇḍilya (Lāṭy. VIII, 6, 12) bedeutet das Wort kṛṣṇakrahmīśra „schwarz und weiss gemischt“ (vgl. oben S. 94), wohl die richtige Bedeutung. Nach Gautama (Lāṭy. VIII, 6, 13) śukla kṛṣṇaśa „weiss mit schwarzen Fransen“, was etwa auf dasselbe hinauskommt, trotz des Komm., der behauptet, bei dieser Erklärung sei eine Mischfarbe ausgeschlossen. Nach Dhānampajaya (Lāṭy. VIII, 6, 14) bedeutet es einfach „schwarz“. Nach Kāty. XXII, 4, 12 ist das Gewand kṛṣṇaśa kadru (ich glaube, dass kadru hier als Erklärung von kr. mit Auslassung eines iti beigefügt ist), also schwarz-gelb oder rotbraun. Der Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 14 erklärt: kṛṣṇaśa „mit schwarzen Fransen“ und behauptet, das d sei ausgefallen nach vedischem Brauch, gibt aber gleich eine andere Erklärung zur Wahl: das Suffix śa habe hier, wie in lomaśa, die Bedeutung von mat, kṛṣṇaśa bedeute also „aus dem Fell der schwarzen Antilope bestehend (kārṣṇayukta)“. Der Komm. zu Kāty. XXII, 4, 12 sieht kṛṣṇaśa für eine Zusammensetzung von kṛṣṇa und aśita (= asita, dunkelfarbig) an und erklärt kadru als „mit schwarzen Fäden durchwoben“. Saṃkṣiptas. zur Stelle erklärt kadru mit karbura „bunt gesprenkelt“ und nimmt dieselbe Ableitung von kṛṣṇaśa an wie der Komm., führt aber die grammatische Erklärung geistreich weiter: aus kṛṣṇa und aśita entstehe kṛṣṇāśita, worauf das ā nach vedischem Brauch verkürzt werde! Kāty. selber (v. 13) kann man auch erklären: nicht (eigentlich) schwarz, aber mit schwarzen Fransen, und der Komm. fügt hinzu, kadru habe ja beide Bedeutungen („gesprenkelt“ und „mit schwarzen Fransen“). Die Erklärungen kreisen schliesslich um die zwei Bedeutungen: „schwärzliche Mischfarbe“ und „mit schwarzen Fransen“ (denn das schwarze Antilopenfell des Sāy. ist doch wohl ein blosser Eintall). Die richtige Erklärung gibt Charpentier (W Z K M 25 [1911], 366), der das Wort zu etaśa, babruśa usw. stellt (vgl. Macdonell,

Rudra ein solches Gewand, das der ganzen Gestalt etwas feierlich Düsteres gab, während die schwarzen Fransen beim Schreiten und Hantieren eine Note von schwebender majestas hinzufügten. Über dieses Gewand waren zwei Widderfelle geworfen, das eine schwarz, das andere weiss (kṛṣṇabalakṣe), an den Seiten zusammengenäht ²²¹).

Als Schmuck trägt er nach allen Texten ausser Baudh. einen Niṣka. Dieses Wort, wohl mit ahd. nusca zusammenhängend ²²²), wird von den Komm. einfach als eine besondere Art von Schmuck erklärt, und Saṃkṣiptasāra zu Kāty. XXII, 4, 16 gibt die weitere Bestimmung, dass es ein Halsschmuck gewesen sei, wobei entweder an ein Halsband oder einen Halskragen oder an ein vom Halse herabhängendes Schmuckstück gedacht werden kann. Diese Erklärung wird durch eine Anzahl von Stellen und durch die Zusammensetzungen niṣkagrīva, niṣkakāṇṭha gewährleistet ²²³). Dieser Niṣka wurde oft als Opferlohn gegeben (dann von Gold) ²²⁴). Aber die eigentliche Bedeutung des Niṣka war eine magische. Śat. Br. XIII, 4, 1, 7 wird dem König vor Beginn des Āsvamedha ein Niṣka umgehängt als Träger von Herrlichkeit und Lebenskraft; Bṛhaduktha im Rv V, 19, 3 ist niṣkagrīva, im Begriffe, mit seinem Soma Beute zu gewinnen; Uddalaka Āruṇi geht Śat. Br. XI, 4, 1 auf Priesterfahrt (dhāvayam cakāra) zu den nördlichen Stämmen. Dabei nahm er einen Niṣka mit, „denn in alter Zeit wurde von Priestern, die eine Umfahrt machten, ein

Vedic Grammar § 240) und bemerkt, das śa bewirke eine gewisse Modifikation der Grundbedeutung, also „schwärzlich“. Doch ist die Bedeutung „mit schwarzen Fransen“ durch Baudh. XVIII, 24 (kṛṣṇatūṣa) gestützt. Meine Erklärung ist die, dass der Zeipel (oder Einschlag) des Tuches schwarz war (kṛṣṇasūtrotā, Komm. zu Kāty. XXII, 4, 12) und die Enden der Fäden als schwarze Fransen herausgingen (wie die roten Fäden bei den andern Vṛātya, vgl. unten S. 135). Die andern Fäden waren wohl weiss. So gab das Ganze eine schwärzliche Mischfarbe.

²²¹) Vgl. unten S. 136; als die Bedeutung von balakṣa (valakṣa), das auf die Texte des Vṛātyastoma und des Schwarzen Yajurveda beschränkt ist, wird einstimmig weiss angegeben (vgl. Taitt. S. II, 1, 2, 2; V, 6, 12, 1).

²²²) Vgl. Uhlenbeck, Etym. Wörterb. s. v.

²²³) Vgl. Rv V, 19, 3; Ait. Br. VIII, 22; Av V, 17, 4.

²²⁴) Vgl. zu den angef. Stellen noch Rv I, 126, 2; Av XX, 131, 8 Chānd. Up. IV, 2; 5, 13, 2.

dhana umgehängt zur Herausforderung der sich Fürchtenden“. In der Disputation besiegt, gibt er es dem Sieger, der es als heiliges Wahrzeichen des Stärkeren in Priesterweisheit sorgsam bei sich verbirgt²²⁵). So trägt auch Rudra den Niṣka, und zwar ist er dort deutlich für „heilig“ erklärt: arhan (bibharṣi) niṣkaṃ yajataṃ viśvarūpam²²⁶).

Der unbekehrte Vratya trägt nach Baudhāyana XVIII, 24 zwei Schmuckstücke, eines aus Gold, das andere aus Silber (suvarṇarajatau rukmau); auch in Av XV trägt der Vratya zwei Schmuckstücke (kalmali-maṇi), die mit Sonne und Mond verglichen werden, während der Niṣka nicht erwähnt ist. Es kann wohl keine Frage sein, dass dieser Doppelschmuck der unbekehrten Vratya mit dem Niṣka der Vratyastoma identisch ist²²⁷). Der Sinn dieses Doppelschmuckes ergibt sich aus der Entsprechung, in die er Baudh. XVIII, 24 gesetzt ist: „Wenn er (der Gṛhapati der Vratya) die beiden Schmuckstücke trägt, so ist das das Rūpa der beiden Parigharmya“. parigharmya sind aber die beiden Platten aus Edelmetall, die bei der Pravargya-Feier verwendet wurden, um den Topf, in dem der heilige Milchtrank erhitzt wurde (gharma), zu „umfassen“, d. h. ihn von oben zu decken und von unten vor der übergrossen Hitze zu schützen²²⁸). Die enge Verbindung zwischen niṣka und

225) Vgl. auch Av V, 14, 8.

226) Rv II, 33, 10. Vgl. Bd. II das Kap. über Rudra.

227) Dass die Texte der Vratyastoma dem Vratya ein Schmuckstück nur, und zwar aus Silber zuschreiben, mag in der ganzen Art dieser Texte liegen, die eine Neigung haben, wie z. B. beim Wagen, die Ausrüstung der Vratya in ihrer geringwertigeren Form darzustellen. Oder es liegen zwei verschiedene Bräuche vor. Vielleicht ist der Grund aber auch darin zu suchen, dass auf der Priesterwanderschaft nur ein Niṣka mitgenommen wurde (ekadhanam, Śat. Br. XI, 4, 1), während sonst bei den Zeremonien das Doppelschmuckstück getragen wurde.

228) P W u. p w geben für parigharmya „ein Geräte, das zur Bereitung des heissen Opfertranks dient“. Diese Bezeichnung ist irreführend; parigharmya (=parigharma) ist etwas, was als „Beiwerk“ zum gharma gehört (vgl. Lāṭy. Śr. S. I, 6, 36; Kāty. Śr. S. XXVI, 2, 6; vgl. v. 14). Ganz klar scheint mir die oben angegebene Bedeutung von parigharmya aus Taitt. Ār. IV, 5, 6 ff. hervorzugehen. Der Komm. zu v. 9 sagt, man habe den Milchtopf (mahāvira) mit einem goldenen Schmuck (suvarṇa rukma) zuzudecken. Dann heisst es:

parigharmya ist Taitt. Ār. IV, 5, 7 gegeben, wo der Milchtopf mit dem oben zitierten Vers Rv II, 33, 10 angeredet wird: arhan bibharṣi sayakāni dhanvārhan niṣkaṃ yajatam viśvarūpam. Der mahāvīra-Topf ist also hier dem Rudra gleichgesetzt, denn er trägt ja denselben Schmuck wie jener, ja er wird sogar als Rudra angeredet (na vā ojīyo rudra tvad asti). Die beiden Schmuckstücke aus Gold und Silber, die der unbekehrte Vratya trägt, sind also ursprünglich heilige Gebrauchsgegenstände bei der Pravargya-Feier gewesen und wurden deshalb auch dem Rudra als Schmuck zugeschrieben, der ja mystisch mit dem heiligen Milchtopf eins war. Sie müssen deshalb magische Bedeutung gehabt haben, was übrigens schon durch allgemeine Erwägungen nahegelegt wird, denn das Schmuckstück eines Gottes entbehrt in Indien nie magischer Bedeutung. Vratya, Rudra und Pravargya treten damit in engste Verbindung miteinander.

Zur Ausrüstung des Gṛhapati gehört ein Pratoda mit einem Schaft und einer scharfen eisernen oder erzernen Spitze (ayaḥśalāgradanḍaḥ, Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 4; tikṣṇagraḥ, vaṃśadidanḍaḥ, S. zu Kāty. XXII, 4, 10), also ein Stachelstock, der sowohl als Treibstock wie als Lanze verwendet werden konnte. Dieser Stachelstock hatte ebenfalls zauberische Bedeutung. Das geht schon daraus hervor, dass er nach Baudh. XVIII, 24 als Opferpfosten beim Opfer der unbekehrten Vratya verwendet wurde. Auch gab es Sāman mit dem Namen: aṅgirasam pratodaḥ, kaśyapasya pratodaḥ²²⁹). Diese Sāman können nichts anderes gewesen sein als uralte Zaubergesänge, in denen die magische Wirksamkeit des Stachelstockes jener alten Zauberpriester besungen wurde — mit derselben Wirkung natürlich wie einst, dass die Zauberwaffe magisch gegenwärtig ihre Wirkung tat, und zwar sowohl als furchtbare Abwehrwaffe gegen Dämonen,

ābhyām eva enam ubhayataḥ parigrhṇāti, und weiter (mit Verweis auf IV, 5, 7 = 31): ūrdhvādhogatābhyām rukmābhyām „enam“ mahāvīram „ubhayataḥ“ dṛḍham parigrhṇāti. Also wird der mahāvīra=gharma von den beiden rukma „fest umgriffen“. Diese beiden Platten sind im eigentlichen Sinne parigharmya, die Goldplatte deckt den Gharma zu, über der Silberplatte (oder dem Silberhalskranz?) steht er auf dem Feuer (vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 135).

²²⁹) I. St. III, 201 b; 224 a.

Feinde und wilde Tiere, wie als magischer Treibstock für das einzuholende Vieh oder das zu erjagende Wild.

Dieser Stachelstock ist das Vorbild des śivaitischen Śūla²³⁰). So trägt der Asket, der Bhairava in einem von Menschenblut und Schnaps triefenden Schädel verehrt, eine solche Lanze²³¹). Und in der Beschreibung des Zuges der śivaitischen Bakchanten bei Megasthenes tragen diese bei ihren Aufzügen und Tänzen einen Speer²³²). Der Stachelstock des Rudra-Śiva selber entwickelte sich dann im Laufe der Zeit zu dem Triśūla, der bis heute sein wirkungskräftiges Symbol geblieben ist.

Die andere Waffe des Ḡṛhapati und seiner Begleiter, der Jyāhroḍa²³³), ist rätselvoll, aber umsomehr mit magischen Kräften geladen. Schon die Tatsache, das es Sāman gab, die den Namen Jyāhroḍa trugen, kann gar nicht erklärt werden, wenn wir den

230) Vgl. auch tridaṇḍam vajrasūcyāgraṃ pratodaṃ tatra cādadhāt (nach P W Mahābh. 13, 2786; offenbar falsches Zitat, das ich nicht finden kann).

231) Einleitung zu „Die Streiche des Berauschten“, Übers. Hertel, Leipzig 1924, 12.

232) Schwanbeck, fragm. 57 (p. 168), vgl. dazu Näheres Bd. II.

233) Die Schreibart ist in unseren Texten verschieden: jyāhṛoda T. M. Br. XVII, 1, 14. Lāṭy. VIII, 6, 8 hat jyāhṛoda, und wohl im Anschluss an ihn die Kommentatoren zu diesen beiden Sūtra ebenfalls. Dagegen hat Kāty. XXII, 4, 11 jyāhroḍa. Ebenso liest Ārṣeya Brāhmaṇa 525 (ed. Burnell, Mangalore 1876, 57) bei der Aufzählung der Sāman (jyāhroḍau) und Weber, I. St. III, 237, der jyāhroḍau als die Namen der beiden Sāman gibt (venoviśāle gotamasya tantrātāntre agastasya yamike indrasya vāravantiye marutām kālākākrandau jyāhroḍau). Ich vermute, dass bei den beiden ersteren Sūtra ein Schreibfehler vorliegt, denn es ist wohl eine Wurzel hroḍ, hroḍati vorhanden, die zwar in der uns bekannten Literatur nicht belegt ist, deren Bedeutung aber mit „abgehen, hinunterhängen“ (gatau, vgl. P W) gegeben wird; dies ist eben die Bedeutung, welche Sāyana zu T. M. Br. XVII, 1, 14 für hroḍa angibt: hroḍatir vāty arthaḥ; er erklärt: jyā hroḍā vātā yasya cāpasya jyāhroḍaḥ iṣurahiṭaḥ kevalo dhanurdaṇḍaḥ ity arthaḥ (vgl. oben zur Stelle die Übersetzung). Vgl. dazu Kāty. XXII, 4, 11: jyāhroḍo 'yogyam dhanuṣ tadākhyam, und S. zur Stelle: hroḍatir gaty arthaḥ / jyā pratyamcā (sic) hroḍā gatā yasya asau jyāhroḍaḥ / jyārahitaḥ kevalo dhanurdaṇḍaḥ / Über die Meinung der verschiedenen Schriftsteller mit Beziehung auf die eigentliche Bedeutung von jyāhroḍa kann also gar kein Zweifel sein: Es ist ein Bogen, dessen Sehne abgegangen (gata) ist, oder die schlaff, losgebunden herabhängt, so dass nur noch der Bogenstock in der Hand des Trägers ist.

Jyāhroḍa nicht als magisches Instrument auffassen. Wie anders könnte man sich einen heiligen Gesang mit diesem seltsamen Werkzeug verbunden und nach ihm genannt denken? Wenn diese Sāman im gewöhnlichen Ritual nicht verwendet wurden, so lag dies daran, dass es sich um uralte Zaubergesänge handelte, die zwar wohl in den wilden Zeremonien der primitiven Vratya einen Platz hatten, aber nicht mehr im orthodoxen Ritual, das die uralte Dämonenjagd nicht mehr kennt. Das Jyāhroḍa-Sāman wird das „Scheuchen“ mit dem Jyāhroḍa einst begleitet haben. Aber auch sonst kommt der abgespannte Bogen als Zauberwaffe vor. Die Vratina sind bei ihrem furchtbaren Fluchzauber Śyena mit einem abgespannten Bogen bewaffnet (ujyadhavanāḥ, Laty. VIII, 5, 8)²³⁴). Der Bogen des unbekehrten Vratya in Baudh. XVIII, 24 ist ein tistrdhanva und wird mit dem Daṇḍa, der bei der brahmanischen Weihe getragen wird, in Entsprechung gesetzt (dikṣitadaṇḍasya tadrūpam). Beide Gegenstände sind aber deutlich Zauberwaffen, denn tistrdhanva (oder daṇḍa) ist Śat. Br. XI, 1, 5, 10 die Dakṣiṇā beim Neumond-Opfer und treibt den „Hund“ (den als bösen Dämon gedachten Neumond) weg, und bei der Entstehung der Pravargya-Feier Śat. Br. XIV, 1, 1, 7 trägt Viṣṇu einen solchen Bogen, dessen Sehne, von den Ameisen abgenagt, schnellt und dem Viṣṇu den Kopf abschlägt. Es ist wohl möglich, dass der Bogen, dessen Sehne abgeschnellt ist (hroḍa), in der Tat die hier im Mythos verwendete Zauberwaffe ist, deren magische Kraft die furchtbarsten Wirkungen auszuüben vermochte²³⁵). Der Stab bei der Weihe ist längst als Zauberwaffe erkannt²³⁶), und der Tridaṇḍa des heiligen Bettlers ist ein Überbleibsel jener primitiven Zauberpraktiken²³⁷). Von endgültiger

234) Richtige Schreibweise ujya; Vāj. S. XVI, 10 erscheint Rudra, der dort kapardin heisst, mit einem vijyam dhanuḥ. Aber dieses vijya hat eine andere Bedeutung als ujya: es ist der entspannte Bogen zum Zeichen einer freundlichen Gesinnung (vgl. dazu Nīlarudra Up. 1, 2). Über ujjadhanvāḥ vgl. unten die Darstellung des Śyena unter I, 2 c.

235) Vgl. oben S. 107.

236) Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda² 499 ff.

237) Mit dem tistrdhanva ist noch zu vergleichen der dreifache Bogen (tikandacāva), der beim heiligen Tanz des Festes der Banyan-Sāvitrī im 4. Akt der Karpūramañjarī getragen wird, vgl. unten I, 4.

Beweiskraft ist aber der schon oben behandelte Satz Laty. VIII, 8, 6, 8: dhanuṣkenāniṣuṇā vrātyaḥ prasedhamānā yanti²³⁸). Das Objekt dieses Scheuchens oder Bedrängens ist nicht genannt; man hat den Eindruck, es soll geheimnisvoll im Hintergrund bleiben. Der Komm. gibt zwar als Objekt loka „die Welt, die Leute“, und gibt prasedhamānaḥ mit trāsayantaḥ wieder, aber dies ist offensichtlich ein Notbehelf. Welche Leute werden denn durch einen kleinen Bogen ohne Pfeile erschreckt? Man könnte, da es sich um nichts anderes als um eine zauberische Operation handeln kann, schliesslich an Zeremonien denken, wie sie gewisse Geheimbünde in Afrika haben, die bei Nacht die Leute mit ihren Zauberinstrumenten erschrecken. Ich habe aber oben erwiesen, dass das wirkliche Objekt von prasedhamāna die unsichtbaren bösen Mächte sind, und damit stimmt, dass auch tisṛdhanva Dämonenverscheucher ist und ebenso daṇḍa bei der Weihe, mit dem der „Bogen“ des Vrātya in eins gesetzt wird.

Auch das Wort pra-sidh selbst führt in die magische Sphäre, denn sidh und seine Komposita sind termini technici für bannen oder zwingen im magischen Sinne. So wird das einfache sidh im Rv in dieser Bedeutung verwendet: I, 79, 12 bannt Agni die Rakṣasa (sedhati); in VIII, 49 (60), 20 soll er die Hexenmeister, denen Dämonen zur Verfügung stehen, bannen (sedha rakṣasvinaḥ); und in VI, 44, 9 wird Indra angerufen, die bösen Anschläge, welche die Leute uralter Tradition verdanken, zu bannen (sedhā janānāṃ pūrvīr arātīḥ). Die Zusammensetzungen ut-sidh, ni-sidh haben ebenfalls die Bedeutung von „zauberisch zwingen“, aber in der positiven Wendung „in seine Gewalt bringen“. Es gibt zwei Zaubzeremonien: udbhid „der Aufbrecher“, und valabbid „der Höhlenbrecher“, bei denen die Sāman utsedha und niṣedha verwendet werden. Die Zeremonien dienen zur friedlichen oder gewaltsamen Kuhgewinnung, zum Regenmachen und zur Erlangung von Nachkommenschaft²³⁹). Brhaspati hat die Zeremonie einst gestiftet, und „mit dem Aufbrecher erschütterte er die Höhle; mit dem

238) Vgl. oben S. 43 ff.

239) T. M. Br. XIX, 7; vgl. Jaim. Br. II, 89. 90 (Caland § 131). Vgl. dazu T. M. Br. XV, 9.

Höhlenbrecher brach er sie auf. Mit dem Utsedha trieb er sie heraus; mit dem Niṣedha brachte er sie in seine Gewalt“. Dass ni-sidh auch sonst bannen im zauberischen Sinne bedeutet, zeigt Rv und Av. Rv X, 166 wird eine Beschwörung beschrieben, die von symbolischen Handlungen begleitet ist und den Sieg über die Feinde und Eroberung von deren Besitz bezwecken soll ²⁴⁰): „Mache mich zum Stier unter meinesgleichen, zum mächtigen Überwältiger meiner Nebenbuhler, zum Töter meiner Feinde, zum Gewaltherrn, zum Herrn der Rinder (v. 1). Ich bin der Vernichter meiner Nebenbuhler, wie Indra unversehrt und unverletzt. Da liegen unter meine Füße getreten alle diese meine Nebenbuhler (v. 2). Hier (mit diesem magischen Kunstgriff) binde ich euch fest, wie (diese) beiden Bogenenden mit der Sehne; banne diese (niṣedha), o Vacaspati (Herr der Rede, vornehmlich auch der Zauberrede), damit ihre Rede (d. h. ihr Zauberspruch) der meinen unterliege (v. 3). Als Überwältiger kam ich hierher mit der alles vermögenden Schar ²⁴¹). Ich reiße an mich euren Geist, euer Gelübde, eure Zusammenkunft ²⁴²) (v. 4). Euren Erwerb und Besitz (yogakṣema) reiße ich an mich; der Oberste will ich sein, auf eurem Kopfe möchte ich trampeln (trampelte ich, symbolisch den Sieg vorausnehmend in der Zeremonie). Beppert unter meinen Füßen wie Frösche aus dem Wasser, wie Frösche aus dem Wasser (v. 5)“. Av III, 15 ist ein friedlicheres Zauberlied, das nach Kauś. 50, 12; 59, 6 bei einem Zauber für Erfolg im Handel gebraucht wird. Da wird in v. 5 Agni angerufen, die Götter, die den Gewinn vernichten wollen, zu bannen: „Mit welchem Gut ich Handel treibe, mit Gut, ihr Götter, Gut zu erlangen wünschend, das soll sich mir vermehren, nicht verringern: O Agni, banne (niṣedha) die Gewinn vernichtenden Götter vermöge des Opfers.“ ²⁴³)

240) Dass wegen der Verwendung des Verbums vad auf rednerische Wettkämpfe zu schliessen sei, wie Hillebrandt, Lieder des Rigveda 127 meint, glaube ich nicht. Der Ton des Liedes ist nach meiner Ansicht auf Krieg oder Raub gestimmt, und das vad ist das zauberische Reden.

241) viśvakarman dhāman ist die Schar der alles vermögenden Götter (Indra, Marut, Mitrā-Varuṇa) oder deren Priester; vgl. Rv VIII, 81, 24; VII, 66, 18; Ś5, 11; 87, 6.

242) Dies ist der Gegenzauber der andern; vgl. Hauer, Yogapraxis 198 f.

243) Damit ist noch zu vergleichen Śat. Br. II, 5, 2, 27 und Ait. Br. VI, 33,

Die Dakṣiṇā der übrigen Vrātya, in der wir einen Teil der ihnen eigentümlichen Ausrüstung sehen dürfen, ist nicht weniger auffallend als die des Gr̥hapati. Ihre Gewänder sind valūkānta und dāmatūṣa. valūka, das nur in dieser Verbindung vorkommt, wird vom Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 15 mit lohita wiedergegeben, und Lāty. VIII, 6, 20 gibt das Kompositum wieder mit lohita pravāṇa. Demnach bedeutet also valūka rot, und die Farbe bezieht sich auf die Säume oder Enden der Kleider. Kāty. XXII, 4, 20 gibt als andere mögliche Bedeutung für valūka kṛṣṇa, also war es wohl ein ganz dunkles Rot²⁴⁴). Die Bedeutung von tūṣa wird übereinstimmend als daśa „Fransen“, gegeben²⁴⁵). Also sind die Kleider mit roten Fransen versehen, die in Form von Bändern oder Schnüren herabhängen. Lāty. und die Kommentatoren geben uns aber noch nähere Bestimmungen. Nach Lāty. VIII, 6, 20 sind die Kleider schafwollen (āvika, Komm. ūṛṇa), und die Webart ist so, dass der Zettel (pravāṇa) rot ist und die roten Enden ungewoben heraushängen. Der Komm. gibt dann noch die weitere Erklärung, dass die Fäden des Einschlags (otu) weiss und schafwollen seien. Es war also ein prachtvolles, rotweisses Tuch mit roten Enden. Diese Enden wurden in Form von Bändern (dāman) oder Schnüren (Komm. rajju, gobandhana) geflochten, und zwar sollen an jedem Gewand je zwei solcher Fransengehänge

wo allerdings der zauberische Charakter von ni-sidh nicht so deutlich hervortritt, doch auch im Hintergrunde steht. Vgl. noch Bhāṭṭ. I, 15: bhūtagaṇān nyāśedhit; ebenso zu pra-sidh im Sinne von vorwärtstreiben mit einem magischem Mittel (sāman) T. M. Br. XIV, 3, 13.

244) Da Kāty. in den Ausdrücken dāmatūṣāṇi balūkāntāni mit T. M. Br. und Lāty. übereinstimmt, aber hinzufügt: lohītāntāni kṛṣṇāntāni vā tadākhyāni, während Lāty. erklärt: lohita pravāṇāni vasanāni (wozu die Bemerkung des Komm. zu Lāty. zu vergleichen ist, der valūkāntāni als pratītapadārthaka bezeichnet), so ist daraus zu schliessen, dass T. M. Br., Lāty. und deren Kommentatoren eine sichere Tradition über die Bedeutung von valūka hatten, während Kāty. und seine Kommentatoren diese nicht mehr besaßen; wir haben hier einen weiteren Beweis für die grössere zeitliche oder räumliche Entfernung des Kāty. von der Tradition oder unmittelbaren Anschauung des Vrātya-Treibens. Es ist noch zu bemerken, dass Kāty. balūka liest, wie umgekehrt valakṣa für balakṣa.

245) Vgl. etymologisch unser „Docht“. Es sind eigentlich die herabhängenden Endfäden eines Gewebes.

sein (Kāty. hat dafür den Ausdruck *dvicūḍa*). Aus der Erklärung des Komm. zu *Lāṭy.* VIII, 6, 21 ist zu entnehmen, dass diese Bandfransen an jeder Hüftseite (*pārśva*) gerafft waren, und zwar auf der einen Seite ein Knoten (*granthi*), auf der andern Seite die lose Franse (*tūṣa*). Die Machart ist also so vorzustellen, dass die roten Enden des rotweissen Gewandes, die lang herunterhängen, zu Schnüren zusammengeflochten, auf der einen Seite lose verknüpft, auf der andern zu einem kunstvollen Knoten verschlungen, über die Hüften und Schenkel herunterhingen; sie müssen dem Gang der *Vrātya* etwas Phantastisch-feierliches gegeben haben. Über dieses Gewand geworfen tragen sie dann dieselben Schaf- oder Widderfelle wie der *Gr̥hapati*, ein schwarzes und ein weisses (nicht schwarz und weiss gemischt, was die Komm. zu *Lāṭy.* und *Kāty.* besonders hervorheben: zwei Widderfelle, von denen jedes besonders erworben sein muss), an den Seiten mit Fäden zusammengenäht, so dass das eine (schwarze?) den Rücken, das andere (weisse?) die Brust deckte. Dieses seltsame Doppelkleid muss dasselbe oder ein ähnliches sein wie das Wollkleid mit Fell in *Baudhāyana* (*sāmūlājina*), denn in Kap. 24 werden dieselben Stücke als Anzug aufgeführt, in dem das „*rūpa*“ der *Dikṣa* stecke²⁴⁶). Vollendet wird dieser Anzug durch den auch vom *Gr̥hapati* getragenen Turban und die nicht weniger auffallenden Sandalen (*upānaḥ*). Dass jeder zwei trägt (*T. M. Br.* XVII, 1, 15; *Lāṭy.* VIII, 6, 23 ff.; *Kāty.* XXII, 4, 21), brauchte wohl nicht besonders gesagt zu werden. Nach *Śaṇḍilya* (bei *Lāṭy.*, eke bei *Kāty.*) mussten sie schwarz und „mit Ohren versehen“ sein, doch legt *Dhānamjaya* darauf keinen Wert. Die Form der Sandalen wird aus dem Ausdruck *khuryānta* bei *Baudhāyana* klar: es sind ganz richtige Schnabelschuhe, die nach dem Komm. zu *T. M. Br.* „wie ein Panzer für den grossen Zehen eine Lederbekleidung bilden“ (*varmasadr̥se pādāṅguṣṭhaveṣṭhane carmaṇi*).

Wie alles, was mit den *Vrātya* zu tun hat, von mystisch-magischer Bedeutung ist, zeigt die Bemerkung *Baudhāyanas*

246) Hier ist noch zu vergleichen, dass der *Rājanyabandhu* in der Weihe *sāmūlājina* und *maṇiṃ hiraṇyam* trägt, *Jaim. Br.* II, 55 f. Vgl. noch *Baudh. Śr.* S. XXVI, 32.

(XVIII, 24) über die klauenförmigen Sandalen der unbekehrten Vrātya. Wenn der Gr̥hapati diese beiden Sandalen anlegt, tut er es im Gedanken: „Nicht als ein Ungeweihter gehe ich an ein unheiliges Werk (amedhya) heran.“ Also haben die Sandalen die Weihekraft in sich oder sind doch mindestens Symbol des Geweihtseins, sind also heilige Gegenstände. Waren die den grossen Zehen umhüllenden „Klauen“ ursprünglich wirklich aus den klauenartigen Hufen der Ziege oder des Bockes gebildet, der bei den primitiven Zeremonien eine so grosse Rolle spielt?

Eine Schar von Vrātya in diesem Aufzug mit ihrem Gr̥hapati an der Spitze mochte wohl die Gemüter einer gläubigen Menge bewegen. Wenn sie farbenbunt mit ihren Zauberwaffen im feierlichen Zeremonialschritt den Opferbereich durchmassen, Sprüche murmelnd, laute Lieder singend, oder zum Klang der Musikinstrumente und dem Rhythmus ihrer Gesänge die heiligen „Tänze“ aufführten²⁴⁷⁾, so regten sich bald alle überirdischen Mächte zum Segen den Freunden, zum Fluch den Feinden, die sie zu vernichten gerufen waren.

Der auffallendste Gegenstand der Vrātya-Dakṣiṇa ist der mit Planken bedeckte Vipatha, in Lāṭy. bezeichnet als prācya-ratha, „ein Wagen aus dem Ostlande“, und von Āp. (XVIII, 6, 5) ratha vipatha genannt, woraus hervorgeht, dass vipatha ein substantiviertes Adjektivum ist²⁴⁸⁾. Die Bedeutung des Wortes ist nach P W und p w „ein für ungebahnten Weg tauglicher Wagen“; sie ist abgeleitet von vi-patha, das A. K. II, 1, 16 unter den Synonymen für „Abweg“ steht²⁴⁹⁾. Das Anu-

247) Vgl. dazu unten I, 2 c u. 4.

248) Śāṅkhāyana XIV, 72, 3 liest auffallenderweise vipr̥thu, während sonst alle Texte einschliesslich Av vipatha lesen. Nach einer Mitteilung von Prof. Hillebrandt haben alle von ihm für seine Ausgabe benutzten Manuskripte vipr̥thu; ein Schreibfehler scheint also nicht vorzuliegen. p w anerkennt beide Formen als gleichberechtigt nebeneinander. Ist vipr̥thu wirklich ein Name des Vrātya-Wagens neben vipatha gewesen, so könnte in dem Wort entweder seine überhängende Bretterbedeckung ausgedrückt sein oder sein Hinausspringen über die richtige Breite (des Weges); es ist mir jedoch wahrscheinlich, dass noch eine andere unten zu behandelnde Erklärung in Betracht kommt. Vgl. dazu unten S. 139 ff.

249) vyadhvo duradhvo vipathah kadadhvā kāpathah samāh.

pādasūtra gibt für vipatha einfach ratho lingat²⁵⁰). Sonst kommt das Wort ausserhalb der Vrātyastoma und Av XV (wo es neutr. ist) in der Bedeutung Wagen nirgends vor.

Die Kommentare zu den Vrātyastoma, die offenbar von p w nicht berücksichtigt worden sind, geben ausführliche Erklärungen zu vipatha, so dass darüber, was sie unter vipatha verstanden haben, kein Zweifel möglich ist. Das phalakāstīrṇa wird so ausgelegt, dass es ein Wagen sei, dem ein richtiger, mit Rohrflecht und Matten versehener, Boden fehle; er ist nur mit Planken versehen (vaṃsaphalābhīr eva nāstīrṇaḥ na cānyena astarāṇena sa vipathaḥ, Komm. zu Laty. VIII, 6, 9). Der Komm. zu Śaṅkhāyana²⁵¹) erklärt vipṛthū mit vilambayantra ugradamājīrṇākṣacakra, es war also vipṛthū nach seiner Ansicht ein Wagen mit lottrigem Gestell, Sielen in elendem Zustand, zerriebenen Achsen und Rädern, also ein gänzlich heruntergekommener Wagen. Dazu stimmt Baudh. XVIII, 25, der als Dakṣiṇā der Vrātya jaratkadratha nennt, also einen alten und schlechten, d. h. einen gebrechlichen Wagen. Die Kommentatoren zu den Parallelstellen stimmen damit überein, denn sie geben an, dass der Wagen schwankend und krumm und nicht richtig im Gleise laufe (vividhaṃ kuṭīlaṃ patho gacchati (zu T. M. Br. XVII, 1, 14) yathā patita eva ... (zu Laty. VIII, 6, 9) yo vartmanā na gacchati ... mārgena na calati (zu Katy. XXII, 4, 14).

Diesem verlotterten Wagen entsprechen die Zugtiere, obwohl mir hier die Kommentare nicht ganz so eindeutig zu sein scheinen. Ganz deutlich ist Baudh.: jaratprayogyābhyāṃ yuktaḥ; es sind also alte, gebrechliche Zugtiere. Nach Śaṇḍilya (in Laty. v. 10) sind es ein Pferd und ein Maultier mit verschiedener Gangart, und der Komm. erklärt weiter, dass durch die verschiedene Gangart die Zugtiere einander aus dem Gleise stossen sollen (dem Laty. folgt der Komm. zu T. M. Br. XVIII, 1, 14: vividhagamibhyāṃ aśvaśvatarābhyāṃ yuktaḥ). Nehmen wir das kampra in der Bedeutung von „Zittern“, so kommen wir der Auffassung von Baudh. noch näher. Jedenfalls aber

250) I. St. I, 44.

251) Vgl. oben S. 116.

haben wir uns die beiden Zugtiere als merkwürdiges und nicht gerade stolzes Gespann vorzustellen.

Hier erhebt sich nun die Frage, ob dieses Gefährt in der Tat das Gefährt der Vrätya oder eine absichtliche Karrikatur davon war, um die heruntergekommene, der Verdammnis verfallene Religion der Ketzer symbolisch darzustellen. Hier ist an Baudh. XVIII, 24 zu erinnern, wo das ketzerische Opfer der Vrätya und ihr Aufzug vor der Bekehrung geschildert ist. Der dort verwendete Wagen entspricht ganz und gar nicht dem Bilde, das wir von dem Vipatha aus den Vrätastoma-Texten gewinnen. Im Gegenteil: es ist ein vollkommen kriegstüchtiger Wagen mit allem Zubehör. Ebenso macht die Schilderung des Vipatha in Av XV, 2, 1, wo seine mystischen Entsprechungen angegeben sind, nicht den Eindruck, als ob es sich bei dem Wagen des Vrätya um ein elendes Gefährt handle. Ich glaube in der Tat, dass der Vipatha, wie ihn die Kommentare der Vrätastoma und der Jaratkadratha des Baudh. voraussetzen, ein opfertechnischer Kniff ist, der den Wagen der Vrätya als Karrikatur auf den Opferplatz brachte. Die Erklärung ist nach meiner Ansicht in Baudh. XVIII, 25 zu finden: *vyṛddhena eva vyṛddham niravadayate* „mit dem Erfolglosen (Verfahrenen) (das er weggibt) fertigt er das Erfolglose (Verfahrene) ab“. Um die magisch erfolglose Verfahrenheit der mit dem Zauberwagen vorgenommenen Bräuche der Vrätya recht deutlich zu symbolisieren und ein für allemal von ihnen abzutun, mussten ihr Gefährt und ihre Zugtiere im elendsten Zustand an die Unbekehrten abgeliefert werden. Dieser Gedankengang entspricht durchaus der geistigen Haltung der die Vrätastoma aufbauenden Priester²⁵²).

Es ist damit also ein Unterschied zwischen ratha vipatha der unbekehrten, noch in ihren alten Bräuchen florierenden Vrätya und dem Vipatha der Dakṣiṇa festgestellt. Wie bekommt aber jener Kriegswagen von Baudh. XVIII, 24 den Namen vipatha? Wörtlich bedeutet der Ausdruck „ohne Pfad, weg vom Pfad“. Das kann natürlich heissen, wie die Kommentare auslegten und die Opferkünstler konstruierten: „ein Wagen, der

252) Vgl. oben S. 93. Zur magischen „Abfertigung“ vgl. Taitt. Br. III, 2, 5, 11.

nicht im Pfad, im Gleise läuft.“ Doch ist davon in Baudh. XVIII, 24 (im Gegensatz zu 25) nicht die geringste Andeutung. Zudem: Was sollten denn die im Lande umherziehenden Vrätya mit einem verlotterten Wagen, der hin und her schlingerte und jeden Augenblick in Gefahr war, aus allen Fugen zu gehen? Sie hätten weder erfolgreiche Fahrt gehabt, noch bei ihren Wanderungen grossen Eindruck gemacht. Überhaupt: Was soll der Wagen, der nach Baudh. XVIII, 24 das zentrale Stück des Opfers der umbekehrten Vrätya ist? Hier muss der Vergleich von Laty. VIII, 5 herangezogen werden. Der Abschnitt behandelt den schon verschiedentlich erwähnten Fluchzauber Śyena, der von den Vrātina vorgenommen wird. Bei dieser Zeremonie wird ebenfalls ein Wagen als Zauberinstrument verwendet und magisch gegen die Schar der Feinde gejagt, um sie zu vernichten²⁵³). Ein ähnlicher Zauber ist in Av VIII, 8 enthalten. Nachdem dort von v. 1—21 der Vernichtungszauber in seinen verheerenden Wirkungen besungen ist, heisst es v. 22 ff.: „Die Maultierweibchen des Zauberwagens²⁵⁴) sind die vier Himmelsrichtungen. Die Hufe sind die Opferkuchen²⁵⁵); der Sitz der Luftraum; die zwei Seiten Himmel und Erde; die Zügel die Gezeiten; die ‚Diener‘ die Zwischengegenden; der Kastenwulst (der Kastenreif, parirathya) die Vāc; der (ganze) Wagen ist das Jahr; der Standort im Wagen das umlaufende Jahr; die Deichsel Virāj; das Wangengesicht (rathamukha, das mit einer Spitze versehene Vorderteil des Wagenkastens) Agni; der zur Linken Stehende Indra; der Wagenlenker der Mond²⁵⁶). Auf dieser Seite besiege; auf dieser Seite treibe siegend hinweg! Siege vernichtend! Siege! Svahā! Diese hier sollen siegen! Jene dort sollen besiegt sein! Heil diesen! Unheil

253) Vgl. unten I, 2 c. Dieser Kriegswagen als Zauberwagen ist uralt.

254) devaratha; diese Übersetzung ist hier gerechtfertigt, denn der Wagen fährt ja nach allen Seiten, um die Feinde zu besiegen (v. 24).

255) Die bei dem Vernichtungszauber nicht ausgelegt werden.

256) Wenn man Subjekt und Prädikat gegenüber dieser Übersetzung umkehrt, so muss man annehmen, der Zauberwagen sei in der Zeremonie nur noch symbolisch wirksam, d. h. eine spätere Entwicklung habe den ursprünglichen Wagen mit wirksameren Entsprechungen aus dem brahmanischen Bereich ersetzt.

jenen! Mit dem blau-und-roten Bogen²⁵⁷⁾ strecke ich jene nieder²⁵⁸⁾.“ Dass hier eine dem Śyena ähnliche Zeremonie gemeint ist, liegt vor Augen. Und die Beschreibung des Wagens erinnert an Baudh. XVIII, 24 (die Ausdrücke sind z. T. identisch). Also ein solcher Zauberwagen, beim Opfer verwendet, muss vipatha gewesen sein. Nun ist aber das bezeichnende Merkmal dieses Wagens, dass er nach allen Richtungen hin losgelassen wird, um die Feinde zu vernichten. Er muss also magisch durch die Lüfte fliegen, um seinen Zweck zu erreichen — d. h. er läuft weg vom Pfade, er ist ein vipatha „der ohne Weg als vernichtender Kriegswagen dahinschiesst“.

Diese Deutung von vipatha wird durch zwei Vergleichsstellen gestützt. Av XV, 2, 1 ist vipatha in der Tat als mit Gedankenschnelle dahineilend beschrieben: „manas ist vipatha (n.)²⁵⁹⁾“; der ziehende Wind und der reinigende Wind sind die beiden Zugtiere; der Sturm ist der Wagenlenker; der Wirbelwind der Treibstecken.“ Ferner ist zu vergleichen Rv V, 52, 7 ff. Das Lied enthält eine Beschreibung des Marutzuges, den der Dichter (wohl visionär) daherkommen sieht. In v. 7 nennt er vier Arten von Marut: solche, die aufwuchsen auf Erden, im weiten Luftraum, im Bereich der Flüsse, an des hohen Himmels Ort. Und nun kommt dieser vierfache Zug herangestürmt, und unter vier Namen nimmt diese Schar des Opfers, vom Sänger ausgelegt, wahr: āpathayo, vipathayo, 'ntaspathā, anupathāḥ (v. 10). Es liegt doch nun ganz nahe, diese vier Namen mit jenen vier Arten von Marut in Parallele zu setzen, denn dass die Präpositionen das verschiedene Verhalten der vierfachen Marutschar zum Wege, also die Art des Daherkommens bezeichnen, ist klar. Dieses verschiedene Verhalten stimmt aber mit ihrem verschiedenen Wesen fein zusammen: die am Wege hineilen (āpathi) sind die auf Erden wachsenden Vrātya; die vipathi sind die in der Luft fliegenden; die antaspatha sind die im Bereich der Flüsse wandernden; die anupatha die den Rücken oder den Abhang

257) Vgl. Av XV, 1, 7, wo der Vrātya einen solchen Bogen hat.

258) Vgl. zu den oben übersetzten Versen auch Anhang zu I, 2 c.

259) Das Neutrum erklärt sich aus dem adjektivischen Charakter des vipatha, der hier in Verbindung mit manas wieder hervortritt.

des Himmels entlang, hinauf und hinab eilenden²⁶⁰⁾. So sind also hier die vipathī solche, die ohne Pfad, weg vom Pfad, in den Lüften dahinjagen, wie es ihnen beliebt, so wie der Vipathā in der Luft dahinjagt. Ein solcher Wagen gehörte den Vrātya, die wir immer wieder im Bereich zauberischer Zeremonien finden, mit Recht zu.

Dass die Ausrüstung der Vrātya durchweg mystische Bedeutung, also sakralen Charakter hatte, braucht nach dem Vorausgehenden wohl nicht mehr weiter begründet, nur abschliessend noch einmal festgestellt zu werden. Diese Tatsache ist für die Erschliessung des Charakters der Vrātya von grösster Wichtigkeit. Sie fügt sich dem mehr und mehr ans Licht tretenden Gesamtbilde der Vrātya sinngemäss ein. Es ist auch jede profane Deutung der Gegenstände unmöglich: Sie gehören in den Bereich heiliger Zeremonien: Die vedischen Vrātya waren eine Genossenschaft von im Lande umherziehenden primitiven Priestern. Und in der Tat ist das Wort Baudh. XVIII, 26 so gebraucht: Die Söhne der Kuru-Brahmanen ziehen mit Anpōditi Gaupālāyana, ihrem Oberhaupte, als vrātya zu den Pañcāla, um diese mit ihren Opfern zu bekehren. Von hier aus lässt sich begreifen, warum die Vrātya bei ihrer Bekehrung alle in den Brahmanenstand aufgenommen wurden.

γ) Die Begleiter der Vrātya.

Zur Begleitung des Vrātya in Av XV, 2 gehören verschiedene Personen, so ein Māgadha, eine Puṁścalī, zwei Paṛiṣkanda usw. Diese Begleiter sind in den Vrātyastoma-Texten ausser Baudh. nicht genannt (denn sie geben ja nur die Beschreibung der

²⁶⁰⁾ Diese Deutung erklärt auch das eigentümliche antas, das doch „innerhalb“ im Sinne eines Umschlossenseins bedeutet. Im Wasser ist ihr gewöhnlicher Pfad. Vielleicht erklärt sich von hier aus auch die Lesart viprthu. Wäre es nicht möglich, dass prthu hier im Sinne von „Breite (der Erde)“ stünde? prthivī ist ja femin. von prthu. Die Erklärung wäre dann: „ein Wagen, der weg von der Erde, in den Lüften fliegt“, also sachlich dasselbe wie vipathā. Wir müssten dann annehmen, dass in dem Traditionsbereich der Śāṅkhāyana ein synonyme älterer, mythologisch gefärbter Name für den Wagen der Vrātya im Gebrauch war. Dass Ś. einer andern Traditionsreihe angehört als die übrigen, haben wir schon oben gesehen.

Dakṣiṇā, und weder Māgadha noch Puṃścalī konnten als Dakṣiṇa beigebracht werden). Baudh. XVIII, 25 sagt aber ausdrücklich: teṣāṃ (vrātyānāṃ) brahmabandhuramāgadha māgadha-vākya brahmabandhurapuṃścalū puṃścalūvākya. Auch erinnern einige der andern Texte an den Māgadha in Verbindung mit dem Vrātya, denn der Empfänger der Dakṣiṇa beim Bekehrungsopfer ist ein Māgadhadēśīya (Brahmabandhu) (Laty. VIII, 6, 28; Kāty. XXII, 4, 22). Damit ist sichergestellt, dass der Vrātya irgendwie mit einer heiligen Person (nach orthodoxer Ansicht minderwertigen Charakters) mit dem Namen Māgadha verknüpft war, und seine Verbindung mit der Puṃścalī (puṃścalū) ist von den zwei umfangreichsten und wohl ältesten Texten bezeugt²⁶¹).

Lesen wir amāgadha und apuṃścalū, so muss der Satz in Baudh. übersetzt werden: „zu den Vrātya gehört ein Brahmabandhu, der, obwohl nicht im eigentlichen Sinne ein Māgadha, doch māgadha genannt wird, und eine Brahmabandhū, die zwar nicht eine Dirne ist, aber doch Dirne genannt wird.“ Wir haben also zwei Personen in der Begleitung des Vrātya mit heiligem

261) Caland, der Herausgeber des Baudh. Śr. S. trennt brahmabandhur-amāgadha in brahmabandhur und amāgadha (vgl. Index of words, vol. III, 36, amāgadha). Ich halte dies für richtig und übersetze: „ein Brahmabandhu, der zwar kein eigentlicher Māgadha ist, aber ‚māgadha‘ genannt wird.“ Also ist damit gesagt, der Begleiter des Vrātya sei ein Brahmabandhu gewesen, der zwar nicht aus dem Lande M. stammte, trotzdem aber m. genannt wurde (doch ohne Zweifel, weil er die Funktionen und den Charakter des Māgadha, der Barde usw. war, hatte). Wenn wir aber mit Caland trennen in br. u. am., müssen wir auch trennen: brahmabandhur apuṃścalū puṃścalūvākya. Auffallenderweise tut das aber Cal. nach dem Index nicht. Fühlt er grammatische Schwierigkeiten, da das fem. von br. brahmabandhū ist, es also heissen müsste: brahmabandhūr apuṃścalū etc.? Doch wird ja im Vedischen das kurze u auch bei Adjektiven gebraucht (vgl. Macdonell, Ved. Gr. § 388, Anm. a). Dann verstehe ich aber nicht, warum Cal. die beiden doch ganz parallelen Worte offenbar nicht analog trennt (oder sollte hier einfach eine Auslassung des Wörterbuchs vorliegen, denn auch puṃścalū ist nicht aufgeführt)? Dieses Wort kommt ja sonst nirgends vor, gehört jedenfalls nicht zu den bekannten und müsste deshalb von Cal. aufgeführt werden. Ich möchte, weil das Adj. brahmabandhura als Teil eines Kompositums auch Schwierigkeiten bietet, doch nach dem Vorgang von Cal. (er folgt wohl darin dem Komm.) dem amāgadha analog trennen und apuṃścalū lesen.

Charakter, die bestimmte, auch sonst gebräuchliche Namen tragen, die aber im uneigentlichen Sinne gedeutet werden sollen. Der *Magadha* hat zwar die Funktionen eines Menschen dieses Namens, er ist Barde und Musiker, muss aber nicht notwendig aus dem Lande *Magadha* sein, wo wohl die Barden zuerst eine Gilde bildeten und im Lande umherwandernd allen Barden ihren Namen gaben; und die *Dirne* in der Begleitung des *Vratya* ist nicht eine Hure im gemeinen Sinn, sondern eine heilige Dirne im Dienste der übernatürlichen Mächte. Dies ist nun noch genauer zu erläutern und zu begründen.

brahmabandhu ist nach P W ein Priestergeselle, ein unwürdiges Glied der Priesterschaft, Brahmane dem blossen Namen nach. Nach A. K. III, 3, 103 ist *brahmabandhu* ein Schimpfname für einen, der vorgibt, ein Wissender (*paṇḍita*) zu sein (vgl. Komm.), und der Komm. zu *Laty.* VIII, 6, 28 erklärt, *bandhu* bedeute, dass *brāhmaṇa* sich nicht in einem Menschen niedergelassen habe — offenbar hängt es ihm nur so an oder er ihm, er ist nicht *brāhmaṇa*, von *brāhmaṇa* durchdrungen wie der rechtgläubige Priester²⁶²). Eine zu *brahmabandhu* analoge Bildung haben wir in *rājanyabandhu*, und dieser ist in vedischer Zeit durchaus nicht nur ein verachteter *Rājanya*, sondern hochangesehen, wie z. B. der berühmte König *Janaka* von *Videha* und andere, wenn auch nicht unbedingt anerkannt von den Orthodoxen; und *Śat. Br.* X, 5, 2, 10 werden die *Rājanyabandhu* ganz allgemein im Sinne von bestimmten Adeligen gebraucht; ja *Śat. Br.* I, 1, 4, 12 steht der Ausdruck einfach für *kṣatriya*²⁶³). Nun heisst ja *bandhu* einfach der „Verwandte“, und meine Erklärung des Wortes ist die, dass *brahmabandhu* und *rājanyabandhu* die „Verwandten“ der *Brahmaṇa* und *Rājanya* im ausserbrahmanischen Kulturkreis waren, d. h. sie gehörten dort demselben Stande an. So konnte das Wort für Priester und Adelige im allgemeinen Sinn gebraucht werden, wenn es sich um nicht unbedingt orthodox Lebende

262) Vgl. z. B. *Av.* XI, 8, 23, 31. Damit ist natürlich die orthodoxe Ansicht gekennzeichnet.

263) Vgl. dazu *Ved. Index* II, 217. Dass der r. nach dem *Vaiśya* steht, mag eben daher kommen, dass er ausserhalb des orthodoxen Kastensystems stand.

handelte. Als dann die Orthodoxie herrschend und schliesslich fanatisch wurde, bekam der Ausdruck *brahmabandhu* mehr und mehr eine verächtliche, ja beschimpfende Bedeutung, und diese wurde von den Wörterbüchern als die klassische festgehalten.

Wie dem auch sei, dass *brahmabandhu* heilige Person war, sagt schon der Name, wird aber auch durch die Literatur bestätigt. Nach Gobh. Gr. S. II, 6, 9 z. B. wird bei der Zereemonie der Sohnesgewinnung ein besonders gearteter und behandelter Nyagrodha-Zweig zu Pulver zerrieben, um einer Frau, die einen Sohn bekommen soll, im dritten Monat in die Nase gestreut zu werden, und zwar entweder von einer *brahmacārī vratavatī* oder von einer *brāhmabandhu kumārī*. Die Parallele zur *brahmacārī* zeigt, dass die *brahmabandhu*-Jungfrau als magisch wirkungskräftige Person betrachtet wurde. Daraus ist zu erschliessen, dass in dem Bereich, in dem der *Brahmabandhu* eine Rolle spielte, auch Mädchen und Frauen bei magischen Handlungen mitwirkten ²⁶⁴). Ebenso ist klar: *brahmacārin* und *brahmabandhu* sind parallele Gestalten, die eine im orthodoxen, die andere im nichtorthodoxen Bereich, und der Grund ihrer Gleichstellung liegt in ihrem heiligen, magisch wirkungskräftigen Charakter, der auf ihrer Beziehung zu *brāhman* beruht.

Die religionsgeschichtliche Verwandtschaft des *Brahmabandhu* mit dem Brahmanen überhaupt wird ferner durch eine Bemerkung *Sāyaṇas* zu Ait. Br. I, 16 erwiesen ²⁶⁵). Er zählt nach der *Smṛti* sechs Arten von solchen auf, die nicht voll-orthodoxe Brahmanenschaft (mit dem Recht, die orthodoxen Opfer zu vollziehen) besitzen, wenn sie auch brahmanischen Ursprungs sind: „Der Diener eines Fürsten, ein Handelsmann, ein *bahuyājīn* (der überall opfert, wo man ihn hinruft), ein *aśrautayājaka* (der nicht nach dem orthodoxen Brauch opfert — sondern etwa die verbotenen Zauberopfer darbringt), ein *grāmayājīn* (der für ganze Gemeinschaften, statt für ordnungsgemäss zum Opfer Geweihte, Opfer verrichtet) und ein *brahmabandhu*“. Also ist der *Brahmabandhu* in der Tat Brahmane, aber wie die andern alle

264) Zum Text vgl. die Anmerkung Knauers Gobh. Gr. S. 177.

265) Vgl. auch Haugs Übersetzung, Anm. S. 38.

nicht orthodox anerkannter Art gewesen. Wenn nun sowohl der Māgadha wie die Puṁścalū als Begleiter des Vratya das Beiwort brahmabandhu bekommen, so ist damit erwiesen, dass auch sie dem nicht-orthodoxen Brahmanenstand angehörten, also Personen „heiligen“ Charakters waren, und die brahmabandhu kumārī, die wie die brahmacārī gewisse magische Zeremonien wirksam vollzieht, ist eine Parallele zu brahmabandhu-apuṁścalū puṁścalū-vākya, die bei der Vratya-Feier des Mahāvratā zusammen mit dem Māgadha den rituellen Beischlaf vollzieht²⁶⁶). Damit stimmt zusammen, was Śaṅkara zu T. S. VII, 5, 9, 4, wo der Fruchtbarkeitszauber beim Mahāvratā erwähnt wird (mit Bezug auf die Vorschrift von Āp. Śr. S. XXI, 17, 19)²⁶⁷), bemerkt: magadhadeśotpanno brahmacārī māgadhaḥ. Es wird nun wohl kein Zweifel darüber bestehen, dass māgadha in Av XV, 2 und brahmabandhu-amāgadha māgadhavākya in Baudh. XVIII, 25 identisch sind, sie sind Begleiter des Vratya, in irgend einem Sinne der Vratya-Schar angegliedert. Welches Verhältnis besteht nun zwischen diesem māgadha und dem brahmabandhu māgadhadēśiya von Lāṭy. und Kāty., dem die Dakṣiṇa der bekehrten Vratya übergeben werden soll, damit sie an ihm ihr „Unheil abwaschen“? Dass sie nicht getrennt werden dürfen, sagt schon der Name.

Es ist klar, dass der Empfänger der Vratya-Ausrüstung dafür Verwendung gehabt hat, dass er also irgendwie mit dem Vratya-Leben in Verbindung gestanden haben muss. Und da Lāṭy. die Bestimmung hat, dass man diese Gegenstände einem Brahmabandhu māgadhadēśiya oder solchen Vratya geben soll, die ihr Vratya-Leben noch nicht aufgegeben haben, so ist doch daraus zu folgern, dass sie parallele Gestalten mit einem im wesentlichen gleichen Charakter, obwohl nicht unbedingt identisch waren. Die Erklärung scheint mir auf der Hand zu liegen: Es gab im Māgadha-Lande Brahmabandhu, ketzerische Brahmanen, deren religiöse Bräuche mit denen der Vratya eng verwandt waren, so dass sie da, wo es keine eigentlichen

²⁶⁶) Vgl. oben S. 37 ff.

²⁶⁷) Vgl. unten das Kap. über das Mahāvratā.

Vratya gab, an deren Stelle treten konnten. Leute dieser Art zogen auch als Begleiter der Vratya im Lande umher, um bei deren heiligen Bräuchen mitzuwirken, gehörten aber nicht im strengen Sinne zur Vratya-Schar (vrata), die als geschlossene heilige Genossenschaft formiert war.

Die Brahmapandhu māgadhadēśīya müssen bei diesen Umzügen und Feiern ganz bestimmte Funktionen gehabt haben. Eine kennen wir schon: den Fruchtbarkeitszauber. Aber dies kann nicht das einzige gewesen sein, was ihnen oblag. Wir wissen aus der späteren Zeit ziemlich genau Bescheid über das Wesen und Treiben der Māgadha²⁶⁸⁾. Er ist nicht einfach „der Mann aus Magadha“, sondern Sänger, Barde, Genealoge, der fast immer mit dem Sūta (Wagenlenker, Herold und Sänger in einer Person, wie Kṛṣṇa bei Arjuna) und ähnlichen Personen zusammen genannt ist, z. B. mit den Vaidehaka, die von dem Kommentator zu A. K. II, 10, 3 als Lehrer der vierundsechzig Künste an Fürstenhöfen erklärt werden²⁶⁹⁾.

Der Komm. zu Laṭy. VIII, 6, 28 erklärt māgadha sehr ausführlich: „Das Wort māgadha bedeutet Sänger (gāyana), Barde (vandin), Herold (sūta). Man redet ja von den sūta und māgadha als Barden. Sie preisen die Leute mit gāthā; darum nennt man sie Sänger.“ Diese Sänger von gāthā blühten wohl in Magadha seit alters, und so gaben sie allen Sängern

268) Dass sie in der orthodoxen Überlieferung als Mischkaste betrachtet wurden, sagt über ihren eigentlichen Charakter nichts aus, denn diese Mischkasten sind, wie wir weiter unten sehen werden, vielfach ethnische oder berufliche Einheiten, die, ausserhalb des brahmanischen Kastensystems entstanden und sich entwickelnd, sehr spät dem brahmanischen Kastensystem (wenigstens in den Ritualbüchern) eingeordnet wurden. Der Māgadha stammt vorgeblich von einer Brāhmaṇa- oder Kṣatriya-Jungfrau und einem Vaiśya (z. B. Manu X, 11). Damit ist jedenfalls seine enge Verbindung mit dem (ausserorthodoxen) Brāhmaṇa- oder Kṣatriya-Stand angedeutet.

269) Vgl. Manu X, 11: kṣatriyād viprakanyāyām sūto bhavati jātitaḥ / vaiśyān māgadhaveidheṇa rājaviṣṇāṅganāsūtau //; ebenso X, 26 f.: sūto vaidehakaś caiva caṇḍālaś ca narādhamah / māgadhaḥ kṣatrijātis ca tathāyogava eva ca //; A. K. II, 10, 2. 3; Halāy. II, 280 (Synonym mit prabodhaka „Wecker“, der Barde und Genealoge ist, und mit maṅgalapāṭhaka „Segenssprecher“, vandin, sūta). Vgl. noch Gautama IV, 17; Baudh. Dh. S. I, 2, 13 u. oft Vgl. Vedic Index, II, 116 ff.; und Keith, Śāṅkhāyana Āraṇyaka 46 n 4.

dieser Art den Namen²⁷⁰⁾. Solche Barden führten aber ein unruhiges Wanderleben, suchten mit ihrer Kunst Ruhm und Schätze. Kraft ihres Charakters als *brahma bandhu* konnten sie schliesslich noch, wenn nötig, als Zauberpriester auftreten und ihre Kunst mit Magie vertiefen. Dass die umherwandernden *Vratya* ein solcher Sänger begleitete, ist ganz in Harmonie mit ihrem Charakter. Wenn diese Scharen auf die Höfe der Fürsten und Grossbauern zogen, um ihre heiligen Zeremonien zu verrichten, durfte der Sänger nicht fehlen, der den Stammbaum des *Yajamaṇa* kannte und die Taten der Manen pries. Warum gerade er auch den Fruchtbarkeitszauber vornahm, ist schwer zu sagen. Es mag aber sein, dass er irgendwie den Charakter eines das Keuschheitsgelübde Haltenden trug; denn *Āpastamba* bezeichnet ihn ja, wie wir oben gesehen haben, geradezu als *magadha-deśiyotpanna brahmacārin*²⁷¹⁾.

Diese Verbindung des *Magadha* mit der *Puṁścalī* muss sehr alt sein, denn schon in der *Vājasaneyi Samhitā* sind sie beim *Puruṣamedha* miteinander als Opfertiere genannt²⁷²⁾. Auch hier ist der *Magadha* wiederum in engster Verbindung mit Sängern, Tänzern und Schauspielern, und es ergibt sich daraus sein Charakter mit genügender Sicherheit²⁷³⁾.

Zusammenfassend können wir also feststellen, dass die *Vratya* von Personen begleitet waren, die seit uralters heiligen Charakter trugen und die ihre Zeremonien mit Gesang, Musik und Tanz belebten. Sie waren auch die Hauptfiguren bei den Resten von

270) Ich erinnere hier an das englische Bohemian und das franz. Bohème, das ja ursprünglich auch einen Zigeuner, fahrenden Musiker und Artisten bedeutete, der, nach damaliger Ansicht, aus Böhmen stammte, und dessen Name schliesslich auf die ganze „Kaste“ von Künstlern und Dichtern übertragen wurde, deren unruhiges Blut die Grenzen gesetzter Bürgerlichkeit durchbricht.

271) Vgl. dazu Weber, *Ind. Lit.* 2, 124 und Schroeder, *Myst. u. Mim.* 161, Anm.

272) XXX, 5: *kāmāya puṁścalūm atikruṣṭāya māgadham*; gleich darauf in v. 6: *nṛtāya sūtam gītāya śailūṣam*. Die Bedeutung von *atikruṣṭa* ist entweder „lautes Geschrei“ oder „Schmähung“. Die Komm. geben es mit *atininditadevatā* wieder (vgl. T. M. Br. III, 4, 1, 1). Die Barden von heute sind dafür bekannt, dass sie unbeliebten Brotherren und deren Vorfahren mit Schmählern und unschmeichelhaften Beiworten übel mitspielen.

273) Vgl. noch Baines, *Ethnography* (G J A P II, 5), 85 ff.

orgiastischem Treiben in Gemeinschaft mit den übernatürlichen Mächten, das im heiligen Beischlaf seinen rituellen Niederschlag gefunden hatte. Die Bezeichnung amāgadha, apumścalū bei Baudh. beweist, dass weder das Wort māgadha in seiner wörtlichen Bedeutung als geographische Bezeichnung noch pumścalū in seinem gemeinen Sinn verstanden werden durfte; māgadha bezeichnete den im heiligen Dienste wandernden Sänger und Musiker überhaupt, pumścalū die spätere devadāsī.

δ) nr̥ṣamśa.

Es ist noch eine Gestalt im Zusammenhang mit den Vr̥ṭya zu betrachten, deren Charakter nicht ohne weiteres durchsichtig ist. Dies ist der Nr̥ṣamśa.

T. M. Br. XVII, 2 (vgl. Katy. XXII, 4, 4) ist für die nr̥ṣamśa nindita ein besonderes Opfer, der Śaṭṣoḍaśin, vorgeschrieben. Da ähnlicherweise für die Kanīṣṭha und Jyeṣṭha (T. M. Br. XVII, 3, 4) besondere Opfer vorgeschrieben sind und diese beiden Kategorien von Vr̥ṭya bestimmte Klassen darstellen (vgl. Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 1), so kann wohl kein Zweifel sein, dass auch die Nr̥ṣamśa eine besondere Klasse der Vr̥ṭya sind. Was war ihr unterscheidendes Merkmal? Nehmen wir das Wort in seiner späteren, landläufigen Bedeutung „die Menschen schädigend“, so ist schwer einzusehen, wie dieser Charakter ihnen die Ehre einer besonderen Klasse unter den Vr̥ṭya parallel zu den „Jüngsten“ und „Ältesten“ verschafft haben soll²⁷⁴). Vollends schwierig wird die Sache aber im Blick auf die Vorschrift der Ritualbücher (Lāṭy. VIII, 6, 1; Katy. XXII, 4, 7), wonach der Hervorragendste in der Wissenschaft der Vr̥ṭya, oder der Reichste (Katy.; Lāṭy.), oder der an Geburt Hervorragendste (Lāṭy.), oder

274) Gerade auch Winternitz mit seiner Räuberhypothese hätte die landläufige Bedeutung in Frage stellen müssen; denn Räuber sind doch alle „Menschen schädigend“, wie kann dann der Nr̥ṣamśa innerhalb der Vr̥ṭya-gemeinschaft neben den andern eine besondere Klasse bilden? Vgl. dazu seinen Aufsatz 51f. Der Satz von Winternitz (gegen Charpentier): „Ich kann keinen Grund sehen, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes abzuweichen“, ist übrigens auch angesichts der Erklärungen der Kommentare wirklich auffallend (vgl. dazu W Z K M, 25, 364).

aber der nṛśaṃsatama (Kāty.) zum Grhapati gewählt werden soll. Kāty. nennt den letzten sogar an erster Stelle. Nun muss es doch auffallen, dass der Nṛśaṃsa unter den Kandidaten für die hohe Würde des Grhapati steht, die nach den in ihrer Bedeutung durchsichtigen Wörtern einen, auch nach unseren Massstäben positiv zu wertenden, Vorzug erforderte: der Gelehrteste von vornehmster Geburt, schliesslich, wenn keiner von diesen beiden vorhanden ist, der Reichste — muss dann nicht auch nṛśaṃsatama irgend einen positiven Vorzug bedeuten? Der „grösste Übeltäter“ ist hier doch nicht ohne weiteres am Platze. Sollte ihn wirklich seine ausserordentliche Bosheit zum Grhapati für ein Opfer empfohlen haben, das dazu bestimmt war, die Vrātya in die Brahmanenkaste aufzunehmen? Zu dieser Schwierigkeit rein sachlicher Art kommen nun aber noch die Erklärungen der Kommentare. Zu T. M. Br. XVII, 2, 1 sagt Śaṅkara: nṛśaṃsā ninditaḥ manuṣyair abhiśaṃsanena papādhyāropeṇa garhitaḥ santo ye puruṣaḥ vrātyāṃ vrātyatvaṃ prāpya pravāseyuḥ. Man kann nun diesen Satz so verstehen, dass die nṛśaṃsā ninditaḥ Menschen sind, die wegen ihrer Verwünschungen und Unheil heraufbeschwörenden Zeremonien von den Leuten gescholten, d. h. mit Gegenfluch beladen werden (so versteht Charpentier a. a. O. offenbar den Satz), oder aber, dass sie mit Verwünschungen und Beschwörungen von den Leuten beladen sich auf der Vrātya-Wanderschaft befinden. Diese Auslegung scheint mir der Komm. zu T. M. Br. XVII, 2, 4 zu fordern: nṛśaṃsanair abhiśasyamānaṃ puruṣaṃ agraṃ śraīṣṭhyaṃ pariṇayanti. Jedenfalls aber bringt Śaṅkara das Wort śaṃsa hier in Verbindung mit abhiśaṃs, nur dass er es im passiven statt im aktiven Sinne versteht. Er fühlt ganz richtig, dass nṛśaṃsa hier mit Verfluchung zu tun haben muss. Dass aber hier nicht der passive, sondern der aktive Sinn zu Recht besteht, scheint mir aus der Bestimmung hervorzugehen, dass der nṛśaṃsatama zum Grhapati gewählt werden soll, denn dass aus einer Schar von Zauberpriestern der kräftigste Menschenverflucher an die Spitze gestellt wird, ist durchaus ihrem Wesen entsprechend. Hier muss auch noch einmal daran erinnert werden, dass ja in der Tat die Vrātina als die kräftigsten Verflucher galten, weshalb

sie selbst ins Brahmanenland zu Fluchzaubern gerufen wurden ²⁷⁵). Aus dieser Deutung erklärt sich auch die Bemerkung in T. M. Br. XVII, 2, 2, dass die Nṛśamsa Schritt für Schritt vom Übel ergriffen würden, denn jeder neue Zauber lädt ihnen eine neue Sündenlast auf, die nun Schritt um Schritt von den sechs Sechzehner-stoma beseitigt werden muss.

Charpentier war deshalb nach meiner Ansicht ganz im Recht, das nṛśamsa hier mit „Beschwörer“ zu übersetzen. Etymologisch lässt sich gegen diese Deutung nicht nur nichts einwenden; sie muss sogar die ursprüngliche gewesen sein. Dass śamsa neben der häufigsten Bedeutung „Spruch, Lobpreis“ usw. die andere „Anwünschung, Verwünschung, Fluch“ hat, und zwar im Sinne des Zauberfluches, will ich aus den ältesten Texten, den Liedern des Rgveda, zu erweisen suchen ²⁷⁶).

Im Rv finden wir śamsa in engster Verbindung mit ararivas „nichtgebend“. Es wird daher nötig sein, die Bedeutung dieses Wortes zuerst zu untersuchen, um zu dem Verständnis von śamsa zu gelangen. Auszugehen ist bei dieser Untersuchung von dem ganz eindeutigen Verse Rv I, 150, 2. Der Beter beschenkt den Agni reich (mit Opfergaben) und wird so selber reich; anders aber ist es bei dem Begüterten, der keinen solchen Herrn hat, bei dem ararivas, der sich niemals anschickt zum Opfern, beim adevayu. Hier ist der Sinn klar: der „Nichtgebende“ ist der götterlose Nichtopferer, der nicht dem grossen Herrn Agni dient, der böse Ungläubige, dem deshalb auch die Segnungen der gläubigen Gemeinde der Agnivererher nicht zufließen. Dieselbe Bedeutung liegt vor in V, 77, 1, wo der Sänger zur frühen Verehrung der Marut auffordert: purā grdhrād araruṣaḥ „vor dem Gierigen, dem ararivas“. purā kann hier zeitlich gemeint sein; dann bedeutet es: ehe der ararivas seine Zauberopfer vornimmt, wobei etwa an den grdhrāyātu von Rv V, 104, 22 zu denken wäre. Dahin deutet Vers 2, wo ein anderer opfert und (mit Zeremonien) sich verlangend abmüht, und derjenige selig gepriesen wird,

275) Vgl. oben S. 140 und unten das Kap. über die Vrātina.

276) Ein Blick in P W zeigt die merkwürdige Tatsache, dass sowohl śams wie śamsa in der ältesten Literatur fast durchweg auf den Rv und das ihm nahestehende Schrifttum beschränkt ist.

der als erster frühmorgens seine Opfer darbringt. Es kann auch bedeuten „zum Schutze vor“, wobei für ararivas sich dieselbe Bedeutung ergibt. Auch in VII, 1, 13 ist der ararivas in der Begleitung von unheimlichen Mächten: „Schütze mich, Agni, vor dem unheimlichen rakṣas, vor den Anschlägen des arglistigen (aghāyu) ararivas.“ Hier ist ararivas nicht einfach der „Nichtgebende“, sondern der wie ein böser Dämon zu fürchtende Feind. Dazu ist zu vergleichen Rv VII, 56, 19. Dort bringen die Marut den ungestümen Angreifer (tura) zum Stillstand, brechen Stärke mit Stärke, schützen vor dem śaṃsa des Nachstellers (vanuṣyat), legen schweren Hass auf den ararivas. Wiederum ist der ararivas in der Gesellschaft von unheimlich aktiven Feinden, vor denen die Götter schützen sollen. Dass er aber eine besondere Art von Feind ist, zeigt Rv III, 18, 2: „Brenn, o Agni, die nahen Feinde, brenn den śaṃsa des ararivas in der Ferne nieder!“ Also aus der Ferne schleudert er seinen śaṃsa her. Dass man den ararivas in die Gesellschaft der unheimlichen Mächte überirdischer Art einreichte, beweist auch das Lied an Bṛhaspati Rv I, 18; Vers 3: „Nicht soll uns der śaṃsa eines ararivas, noch der arglistige Anschlag eines Sterblichen treffen.“ Hier ist doch ein gewisser Gegensatz zwischen den Sterblichen und dem andern aufgestellt. (Vgl. dazu Rv VII, 94, 8. Es ist zu bedenken, dass der Zauberer yātudhāna „Dämonenträger“ ist.)

Der śaṃsa dieses ararivas ist nicht einfach böse Rede, sondern ist mantra, magische Besprechung, die, wenn sie gegen den frommen Beter und Opferer gerichtet wird, wieder schwer auf das eigene Haupt des Fluchers zurückfällt und ihn vernichtet. Rv I, 147, 4: „Welcher arglistige ararivas uns schädigt, welcher Bösewicht mit Hinterlist (dvaya), als schwerer Fluch (mantra guru) soll das auf ihn zurückfallen, sich selbst soll er schädigen mit seiner bösen Rede (durukta).“ (Hier ist böswillige Verleumdung und hinterlistige Verwünschung zusammengekoppelt.) Darum kann für die Rede des ararivas auch das ganz auffallende svana „der donnernde Ton“ (des Zaubergesanges) eintreten (Rv IX, 29, 5) und in Rv VII, 34, 12 (vgl. VII, 25, 2) der Gott angerufen werden, den śaṃsa des Schelters (ninitṣu) „nicht-brennend“ (adyū) zu machen. Hier ist die Analogie mit der magisch brennenden Zauberwaffe, die der Schelter gegen die

Menschen schleudert, offensichtlich. Diese Waffe wird nun aber auch von den Opfern gegen ihre Feinde gewendet, Rv I, 94, 8: „Unser śamsa soll den Bösgesinnten (dūḍhī, der selbst śamsa schleudert) übermügen.“ Und in dieselbe Sphäre weist Rv VIII, 39, 2: „Nieder, o Agni, (brenne) die Rede (vacas) in den tanū, ihren śamsa, mit dem neueren (Spruch oder Opfer); nieder die bösen Anschläge der Geber²⁷⁷⁾; alle die bösen Anschläge des Feindes, des Verderbers, sollen sich packen von hier; bersten sollen alle die (Sprüche, Flüche der) andern.“ Wie wir auch das tanū fassen, dass das „Wort“ in den tanū von besonderer Art sein muss, ist klar. Und da es sich um die Anschläge der „Gebenden“ (d. h. der Opfer-Spendenden, vgl. Rv X, 40, 7) handelt, die mit dem „neueren“ Opfer und Lied des Sängers niedergeschlagen werden sollen, so können nur Zauberflüche gemeint sein. In der Tat hat ja auch tanū die Bedeutung von überirdischer Wesenheit (vgl. dazu Oldenberg, die Weltanschauung der Brähmana-Texte, 100 ff.). Das vacas in den tanū ist die durch die Opferwesenheiten ausgesandte Fluchrede. Damit ist auch śamsa, das in Apposition dazu steht, gekernzeichnet: śamsa hat in diesen und ähnlichen Stellen die Bedeutung „der fluchbringende Zauberspruch oder -gesang“, der im Gegensatz zu dem Lob und Segensspruch, der auch śamsa heisst, oft noch das Beiwort agha „der böse“ erhält (vgl. z. B. Rv I, 128, 5; I, 166, 8), wovon dann das Kompositum aghaśamsa „der Unheil-Sänger oder -Sinner“ gebildet wird, der wiederum in Parallele zu den bösen Dämonen steht (vgl. z. B. Rv VII, 104, 4; VI, 75, 10).

277) Der Text hat arūti rarāvān; Padapāṭha: arūtiḥ rarāvān. Delbrück (p w s. v. rarāvan) hat die Lesung arūvan vorgeschlagen; Ludwig u. Griffith sind ihm darin gefolgt, nicht aber Grassmann, und zwar meiner Ansicht nach mit vollem Recht; denn erstens muss doch bedacht werden, dass die Redakteure von Rv diese so nahe liegende Verbesserung aufgenommen hätten, wenn nicht unüberwindliche Traditionsgründe dagegen gesprochen hätten, und zweitens ist der Gehalt des Liedes mit seinem Kehrreim: nabhantām anyake same dagegen. Es handelt sich um „neuere“ (Opfer oder Lieder), mit denen die der andern, die vor diesen liegen, in ihrer Wirkung vernichtet werden sollen, und der Beter bittet, dass sowohl die bösen Anschläge der Agnigläubigen (das sind die rarāvan) gegen ihn wie die der ari durch sein „neueres“ Opfer und Lied unwirksam gemacht werden sollen.

Diese Bedeutung von śamsa wird auch gestützt durch die Komposita abhi-śams, abhiśamsana, abhiśasti (das vom Komm. zu Vaj. S. XXVII, 9 mit abhiśapa wiedergegeben wird)²⁷⁸⁾, die alle die Bedeutung zauberischen Verfluchens haben (wofür Beispiele anzugeben unnötig ist).

Von dieser Bedeutung her ist auch verständlich, wie die Worte ararivas, adevayu, aghaśamsa, aghāyu, ari, rakṣas und śamsa so häufig beieinander angetroffen werden: es sind lauter dem frommen Beter und Opferer feindliche Gewalten, und die Waffe der irdischen Träger dieser Gewalten ist vacas, mantra, śamsa, das Zauberlied, das man mit Gegenlied und -opfer unter Beihilfe der Götter unwirksam machen muss. Der „Nicht-Spender“ ist ursprünglich der den anerkannten Göttern nicht Opfernde, der „Gottlose“ — vom Standpunkt des vedischen Frommen aus gesehen —, der aber seinerseits auch überirdische Mächte im Zauberopfer zu seiner Verfügung hat (Rv V, 77, 1 ff.)²⁷⁹⁾.

Die vorausgehende Untersuchung des Wortes śamsa tut zur Genüge dar, dass der Übersetzung „Beschwörer, Männer-, Menschen-

278) Vgl. W Z K M, 25, 364.

279) Dass von dieser Bedeutung sich die andere entwickeln konnte: „der Geizige, Missgünstige“, der dem frommen Priester nichts zu verdienen gibt oder ihm seinen Verdienst missgönnt, wie Geldner das Wort aufzufassen scheint (vgl. Der Rigveda in Auswahl, Glossar, S. 15 und die bisher übersetzten Lieder), halte ich für möglich; denn der gottlose „Heide“ wird den orthodoxen Priester nicht haben opfern lassen und, wenn er selber Zauberer war, dem Kollegen seinen Beruf nicht erleichtert haben. Nun wird auch die angesichts der landläufigen Bedeutung von nrśamsa „Übeltäter, Schädiger“ sich einstellende Schwierigkeit der etymologischen Ableitung dieses Wortes klar: Er ist der „Menschen-Besprecher, -Besinger“ im zauberischen Sinne. Weil aber dieses „Besprechen“, je mehr die vedische Religion sich aus der Sphäre des Zaubers in die des Opferdienstes für die hohen Götter erhob, zu denen man seine Zuflucht nahm, desto mehr sich zum „Besprechen“ im Sinne einer niederen und böswilligen Religion entwickelte, bekam das ursprünglich vielleicht neutrale Wort den üblichen Sinn: der „Menschen-Besinger“ wurde zum Bösewicht überhaupt zum krūrakarmakārin, krūrakarma (Erklärung von nrśamsa zu Lāty. VIII, 6, 3 und Kāty. XXII, 4, 7). Die landläufige Bedeutung des Wortes ist eine Verblässung und Vereinseitigung des ursprünglichen Begriffes. (Auf welch andere als die hier vorgeschlagene Weise wollte man denn auch erklären, wie aus „Menschen-Besinger“ sich die Bedeutung „Übeltäter“ entwickelte?)

verflucher“ für *nṛśamsa* das Recht nicht bestritten werden kann, ja hat es wahrscheinlich gemacht, dass das sogar ursprünglich die Bedeutung dieses Wortes war, ehe sie sich zu der allgemeinen „Menschenschädiger, Übeltäter“ entwickelte.

Und da sich der „grösste Übeltäter“ (Winternitzens Übersetzung von *nṛśamsatama*) als Kandidat für die Würde des *Gr̥hapati* neben dem Hervorragendsten in der Wissenschaft, dem Vornehmsten an Geburt oder dem Reichsten gar eigen ausnimmt, werden wir hier die Bedeutung „Beschwörer“ als die einzig mögliche, sicher als die dem Gesamtbilde der *Vrātya* sinngemässeste annehmen. Denn warum der „grösste Übeltäter“ zu jener hohen Würde neben den andern berechtigt sein soll, ist nicht einzusehen, während der grösste Zauberer unter den *Vrātya* folgerichtig auch ihr Vorsteher beim Opfer sein kann. Diese Deutung des Wortes gibt auch einen zureichenden Grund dafür, dass die *Nṛśamsa* eine besondere Klasse²⁸⁰⁾ bilden: sie waren die zauberkräftigen Verflucher par excellence, wie die *Yaudha* unter den *Vratina*²⁸¹⁾.

e) Die Erklärungen von T. M. Br. XVII, 1, 9.

Wenn ich mich nun zu den Sätzen von T. M. Br. XVII, 1, 9 wende, welche für die Erfassung des Wesens und Treibens der *Vrātya* von grundlegender Bedeutung sind, so muss ich eingangs daran erinnern, dass sie zwar rein wörtlich keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bieten, dass aber ihre Deutungen in einigen Stücken seither geradezu hoffnungslos widersprechend gewesen sind. Die Sätze sind also entweder überhaupt nicht endgültig deutbar, oder die bisher befolgte Methode der Deutung muss ungenügend gewesen sein²⁸²⁾.

Man kann, um das in den vorliegenden Sätzen rein wörtlich Feststehende zu deuten, zwei Wege einschlagen. Entweder kann man das aus anderem Textmaterial erfasste vorläufige Gesamtbild zu Hilfe nehmend die Sätze ins Licht dieses Gesamt-

280) Ich möchte hier noch darauf aufmerksam machen, dass es nach *Mahābh. XIII, 513* eine Kaste (*varṇa*) von *nṛśamsa* gab.

281) Vgl. unten I, 2 c.

282) Vgl. oben die Einleitung: 2 a, b, c, S. 5 ff.

bildes stellen und so ihren dunklen Sinn erhellen — diesen Weg habe ich oben bei der Deutung des Satzes: *adaṇḍyaṃ daṇḍena ghnantaś caranti* eingeschlagen. Oder aber man kann die Sätze einmal ganz für sich nehmen und allein aus ihnen selbst im Vergleich mit den Stellen, in denen die in den Sätzen enthaltenen Wörter vorkommen, ihren Sinn zu erschliessen suchen. Dazu wird es nötig sein, der Deutung eine genaue analytische Untersuchung der einzelnen Wörter voranzuschicken.

Betrachten wir nun die einzelnen Sätze des vorliegenden Abschnittes: *garagiro vā ete ye brahmāḍyaṃ janyaṃ annaṃ adanti*²⁸³). *garagir*, ein ganz seltenes Wort, ist nach seiner etymologischen Bedeutung klar: „Giftschlinger, Giftesser“. Gleich aber erhebt sich die Frage: Ist der Ausdruck wörtlich zu nehmen oder im übertragenen Sinne? Ich habe in meiner früheren Deutung der Sätze²⁸⁴) die Vermutung ausgesprochen, die *Vratya* seien wirkliche Giftesser gewesen. So könnte z. B. auch die Stelle *Taitt. Ār. I, 9, 3* gedeutet werden. Hier werden beim Bau des Feueraltars angerufen unter anderen Göttern: *raśmayaś ca devā garagiraḥ* „die strahlenden Götter, die Giftschlucken“ (vgl. dazu v. 9). Ferner gab es einen *Rṣi*, der den Namen *garagirṇin* trug²⁸⁵). Diese Wesen müssten als die vergöttlichten Giftesser betrachtet werden. Ein *Rṣi* hätte wohl, wie der *Keśin* *Rv X, 136*, zum Zweck der Ekstase Gift schlucken können, ebenso die „wie Strahlen schiessenden Götter“. Doch führt der Komm. zu *Taitt. Ār.* auf eine andere Linie: *garagiraḥ, viṣaṃ api nigīrya jarayanti*. Demnach sind jene Giftschlinger Götter, die das Gift (aus vergifteten Wesen) heraus-

283) Zur Mannigfaltigkeit der Übersetzungen vgl.: Weber: „sie essen alle möglichen, auch verbotene, Speisen“ (I. St. I, 88); Hopkins: „They are really ‚poisoneaters‘, thieves, takers of priests’ food“ (vgl. oben S. 15 f.); Hillebrandt: „Gift genießen die, welche die Brahmanenspeise des Landes essen“ (Rit. Lit. 189); Charpentier: „Gift verschlucken die, welche da die Brahmanenspeisen des Landes verzehren“ (W Z K M 25, 360); Chāṭṭopādhyāya: „... they felt no scruples in snatching away the wealth of Brahmins and women“ (Calc. Rev., May 1924, 289); Winternitz: „Gift schlucken ja diejenigen, welche Brahmanenspeise als gewöhnliche Speise essen“ (Aufs., 51, Anm. 4).

284) Die Anfänge der Yogapraxis, 176.

285) Vgl. Weber, I. St. III, 360 und W Z K M 25, 360, Anm. 4.

saugen und diese wieder beleben, oder die imstande sind, Gift (ohne Schaden) zu verdauen. Der Ṛṣi „Giftschlinger“ wäre also ein Zauberseher, der in Fällen von Vergiftung helfen, oder der ohne Nachteil Gift essen kann. Diese Bedeutung des Wortes wäre für unsern Satz an und für sich nicht unmöglich. Dagegen spricht aber der Zusammenhang, in dem T. M. Br. XVII, 1, 9 steht, denn hier sind offenbar die Giftschlinger selbst von „Unheil“ zu befreien, *garagir* steht zur Bezeichnung eines Verderbens, das in den Vrātya wirkt. Schon Charpentier²⁸⁶⁾ hat den richtigen Weg eingeschlagen, und Winternitz ist ihm gefolgt, indem er auf Av V, 18 und 19 hinwies, wo die furchtbaren Folgen geschildert werden, die dem drohen, der sich gegen die Götter und Brahmanen, die *devabandhu*, vergeht: erläuft umher unter den Menschen wie einer, der Gift verschluckt hat (*garagīrṇa*²⁸⁷⁾ (18, 3, vgl. 19, 10) und zu Haut und Knochen abmagert. So wie hier der Rajanya von seiner Sünde wie von Gift geplagt wird, so im T. M. Br. die Vrātya. Aber eine viel engere Parallele zu unserem Verse bilden eine Reihe von Texten, die alle im Kerne dasselbe Opfer und denselben ätiologischen Mythos beschreiben, nämlich die Texte über den Punaḥstoma. (Die ausführlichen Texte darüber stehen T. M. Br. XIX, 4; Baudh. Śr. S. XVIII, 46. 47; Jaim. Br. I, 126; II, 83. 84.) Die Geschichte ist kurz folgende: Die Götter und die Asura lagen, wie so oft, im (Opfer-)Kampf miteinander; Brhaspati war der Purohita der Götter, Uśanas Kāvya der der Asura. Die beiden feindlichen Heere halten sich deshalb die Wage, denn beide sind brahmanvat. Da besticht Indra mit seiner Tochter Jayanti und vier Wunschkühen den Uśanas, zu den Göttern überzugehen, und die Götter siegen deshalb. Aber Uśanas fühlt sich von den Opfergeschenken, die er von den Asura in seiner unbekehrten Epoche empfangen, und von den Opfermahlzeiten, die er in der Gesellschaft der Dämonen eingenommen hatte, beschwert, „als ob er Gift verschluckt hätte“ (*sa ha gururiva menegaram ivagīrtvā bahu vittam asurāṇaṃ pratigrhya*, Baudh. XVIII, 47;

286) A. a. O.

287) *garagīrṇa* ist gleichbedeutend mit *garagir*, drückt nur deutlicher die vergangene Handlung aus, während der letztere Ausdruck den aus der Handlung entstehenden Zustand bezeichnet und präsentischen Charakter hat.

sa hāyam ṛṣir āgatya na śasākotthātum asurāśanena; garo hainam āviveśa, yad vā mitrāya dudroha, yad vā vidviṣaṇānam āśanam āśa, Jaim. Br. II, 83). Brhaspati (Indra) erschaut und verrichtet das Opfer Punaḥstoma (Dvadaśastoma, Agniṣṭoma) für ihn; er speit die ketzerischen Dakṣiṇā in der Form von Gold aus und entleert die Dämonenspeise nach oben und nach unten: „Wer sich beschwert fühlt, als ob er Gift verschluckt hätte, weil er für einen geopfert hat, für den man nicht opfern soll, oder Opfergeschenke angenommen hat von einem, von dem man sie nicht annehmen soll (ayājyaṃ vā yājayitva apratigrāhyasya vā pratigrhya, Baudh. XVIII, 47), oder Speisung angenommen hat von einem, von dem man sie nicht annehmen soll (anāśyānnasyānnam aśitva, Jaim.), der soll mit diesem Opfer opfern (um von dem in ihm wohnenden Unheil befreit zu werden).“ Der Giftschlinger ist also hier ein zu den rechten Göttern bekehrter Priester, der von den Wirkungen seines einstigen Ketzertums befreit werden will. Das T. M. Br. erzählt eine ähnliche Geschichte von den zwei Sehern Gauṣūkti und Aśvasūkti, die „viel (Opfergeschenke) empfangen habend sich fühlten, als ob sie Giftschlinger gewesen wären (bahu pratigrhya garagirāv amanyetām), worauf sie die beiden Sāman gauṣūktam und aśvasūktam erschauten und mit ihnen sich von dem Gift befreiten“. „Wenn nun einer viel Opfergeschenke annimmt (wo er nicht soll), wenn er also Gift schluckt (yad garaṃ girati), wenn er Speise isst (wo er nicht soll), der kann (die Unheils-Wirkung dieser Handlungen) mit diesen beiden Sāman vernichten“²⁸⁸).

Die Verwendung des garagir und seiner Synonyme in den

288) T. M. Br. XIX, 4, 10. Dass auch hier dieselbe rituelle Situation gekennzeichnet wird wie in den oben behandelten Stücken, beweist der Komm. zu v. 2 u. 3; es handelt sich auch hier um ein Reinigungsoffer wegen Annahme von Opfergeschenken und Speisung, die nach orthodoxem Ritus nicht zu Recht bestehen. Es will mir allerdings scheinen, als ob die Darstellung in T. M. Br. dahin ziele, dieses Opfer auch für tatsächliche Fälle von Vergiftung zu empfehlen — eine Anwendung, die gegenüber Jaim. und Baudh. eine spätere Entwicklung verrät, wenn wir nicht annehmen wollen, was gut möglich ist, dass ein ursprüngliches Opfer gegen Vergiftung tropisch auf Vergiftung durch ketzerisches Priestertum angewendet wurde.

oben besprochenen Texten entspricht der in T. M. Br. XVII, 1, 9 insofern ganz, als auch hier die Giftschlinger durch ein Opfer von Unheil befreit werden sollen (*tena pāpmano 'dhinirmucyante*); und dass es sich nicht um Heilung von wirklicher Vergiftung handeln kann, *garagir* also, wie im *Punahstoma*, bildlich zu verstehen ist, geht aus dem Zusammenhang hervor. So sind wir durch die Parallelen für unsern Satz in eine ganz bestimmte Sphäre gewiesen, nämlich in die sakrale; aber diese Sphäre kann noch genauer bestimmt werden: Es ist die des nicht orthodox handelnden, des ketzerischen Priesters, der an den Folgen seiner einstigen Ketzerei leidet.

Dahin weist aber auch der nächste Ausdruck, der nun ebenfalls zunächst analytisch zu untersuchen ist: *brahmādyā*. Auch bei diesem Wort ist die etymologische Bedeutung (*brahman* und *ādya*) ja ohne weiteres klar²⁸⁹): „*brahman*-Speise“. Aber schon die grammatische Bestimmung des Verhältnisses der beiden Glieder zueinander ist vom Wort her allein nicht zu gewinnen. Wenn wir das Wort als *Tatpuruṣa* fassen und etwa den *Instrumentalis* als Kasus des *brahman* annehmen, ist dann *brahman* Neutrum oder Maskulinum? Im ersteren Falle hiesse das Wort „von *brāhman* zu essen“, also Speise für das Prinzip *brāhman*, Opfer; im letzteren „Speise, die *brahmān*, der Gott, oder der Brahmane, der heilige Priester, isst oder essen darf²⁹⁰)“. Das grammatische Verhältnis der beiden Elemente des Kompositums könnte aber genetivisch sein: „Speise des *brahman*,“ also entweder Speise, die aus *brāhman* besteht, oder von *brāhman* geschaffen, gegeben wird. Ich will die analytische Untersuchung hier abbrechen. Eines ist klar: rein analytisch ist hier keine endgültige Entscheidung zu erlangen²⁹¹). Wir müssen

289) Die Bedeutung von *brahmādyam* „mit *brahman* beginnend“ fällt natürlich hier weg. Auf die gerundivische Bildung des Wortes *ādya* gehe ich nicht ein, da die Bedeutung „Speise“ dafür als gesichert betrachtet werden darf.

290) *brahmādyam brāhmaṇair bhojyam . . . brāhmaṇārthaṁ parikalpitam annam*, Komm. zu T. M. Br. XVII, 9.

291) Alle Übersetzungen wie „Brahmanen-Speise“ usw. sind ja alles schon Deutungen, die man nicht einfach ohne Begründung hinsetzen darf, wie es die bisherigen Übersetzer taten; denn auch die Erklärung *Sāyaṇas* ist keine genügende Grundlage, um endgültig zu bestimmen, was das Wort bedeutet.

nun das Wort in seinem Zusammenhang betrachten, d. h. die Stellen aufsuchen, in denen es verwendet wird. Da entdecken wir, dass das Wort äusserst selten ist: Es findet sich in T. M. Br. nur noch einmal: X, 4. In diesem Kapitel werden die Gesänge und deren Wirkungen bei bestimmten Atiratra-Zeremonien besprochen. Wer bei dieser Feier die lichtbeflügelte Gāyatrī mit der rechten mystischen Einsicht benützt, der fährt mit Glanz von hier zur Himmelswelt (ito bhāsā svargam lokam etya) und isst dort in Licht erstrahlend (dīpyamāna) ajarasam brahmādyam annam „die ewige (oder das Alter verscheuchende) Speise brahmādyā“ (v. 5). Hier ist also brahmādyā ein himmlisches Lebenselixier, eine Unsterblichkeitsspeise wie das Amṛta²⁹²). Die einzige andere Stelle, an der von den bis jetzt veröffentlichten Texten das Wort noch vorkommt²⁹³), ist Ait. Br. IV, 11 (am Schluss). Der Abschnitt behandelt das Āśvina-Śastra, das man einstens bei der Schichtung des Scheiterhaufens zur Totenverbrennung auf sagte.

Der Priester wird angewiesen, den Vaṣaṭ-Ruf am Schluss mit einer Gāyatrī und einer Triṣṭubh zu verbinden; die Gāyatrī ist brāhman, die Triṣṭubh ist Speise (anna). Auf diese Weise vereinigt er brāhman mit anna und wird brahmavarcasin, brahmayaśasin und isst brahmādyā anna. Auch hier ist brāhmādyā eine überirdische Wunderspeise, die wie brahman-Glanz und brahman-Macht dem Beter zuteil wird, kann also schwerlich etwas anderes bedeuten als „von brāhman erfüllte Speise“. Da aber die Bedeutung in T. M. Br. X, 4, 5 dieselbe Deutung verlangt und eine andere Verwendung des Wortes nicht bekannt ist, werden wir uns für diese Bedeutung als für die ursprüngliche entscheiden müssen — trotz Sayana, der anders ableitet²⁹⁴).

292) Der Komm. gibt von br. hier dieselbe Erklärung wie in XVII, 1, 9: brāhmaṇajātyā adāniyaṃ praśastam annam, aber dass hier etwas anderes als die von der Brahmanenkaste zu essende Speise gemeint ist, zeigt der Text deutlich. Dass diese Unsterblichkeitsspeise eine von den Priestern verzehrte irdische Entsprechung hatte, ist natürlich anzunehmen; siehe unten S. 161 ff.

293) Schon P W hat die drei Stellen und gibt als Bedeutung: „für Priester —, Brahmanen essbar“ (so auch p w).

294) Dass daraus die von Sāy. angenommene Deutung sich entwickeln konnte, will ich nicht bestreiten. Keith übersetzt Ait. Br. IV, 11: „he eats food made edible by the holy power“.

Wenn wir berechtigt sind anzunehmen, dass der „Macht“- und Unsterblichkeitsspeise, die auf den frommen Opferer in der Himmelswelt wartet oder ihm von dorthier geschenkt wird, eine wirkliche Speise auf Erden als Trägerin jener mystischen Kraft entsprochen hat, so ist die nächstliegende Parallele der Brahmaudana, der vor allem im Av als kosmische Macht besungen wird. Mit diesem brahman-Reisbrei, den der Erstgeborene des Weltgesetzes, Prajāpati, einst dem brahmán kochte, den das bráhmān vorzeiten einst für brahmán kochte, schlägt man Hasser, Gottesfeinde und Nebenbuhler nieder; dieser Brahmaudana ist alles besiegend, viśvajit (Av IV, 35; vgl. auch IV, 34). Die Lieder in Av XI, 1. 3 erheben sich zu einer förmlichen Reisbrei-Mystik²⁹⁵). Die uralte Aditi ist es gewesen, die einst den brahman-Reisbrei kochte, um Söhne zu bekommen (XI, 1, 1). Hier ist der heilige Reisbrei eng verknüpft mit dem Manenopfer und mit Fruchtbarkeitszeremonien (z. B. v. 14, 21 ff., 33 f.), und schliesslich führt auch sein Genuss in die Himmelswelt (dass auch dieser Odana im Bauche der Priester gefährlich werden kann, zeigt die Bitte, die „Ṛṣi-Verwandten“ möchten durch ihn keinen Schaden leiden, v. 25). Das Geheimnis dieses Odana ist eben das Innewohnen des bráhmān, darauf beruht seine wunderbare Wirkung, wie auch die des brahmādyā. Aber wehe dem, „der unwürdig isset und trinket“.

Wir hätten mit diesen Stellen den Sinn des Wortes brahmādyā genügend sichergestellt. Nun erhebt sich aber die Frage: wie verhält sich brahmādyā in T. M. Br. XVII, 1, 9 zu janya anna? Zunächst rein grammatisch: ist brahmādyā direktes Objekt zu adanti und janyam annam prädikatives Attribut dazu (wie z. B. Winternitz den Satz versteht) oder umgekehrt? Je nachdem wir uns aber entscheiden, entscheiden wir uns für ganz verschiedene Tatsachen. Ist brahmādyā direktes Objekt zu adanti, so haben die Vrātya in der Tat die heilige brahman-Speise gegessen, und janyam annam ist dann eine Art adverbialer Bestimmung zu diesem Essen: „als ob es gemeine Speise wäre“, also ohne das umständliche Zeremoniell

295) Vgl. Yogapraxis 132 ff.

der orthodoxen Opferer²⁹⁶). Wir müssten dann annehmen, dass die Vratya diese Speise bei Mahlzeiten genossen, die den orthodoxen Priestern profan erschienen. Hier wäre zu erinnern an die zwei ketzerischen Zauberer Kilata und Ākuli, die bei Asamāti wohnten und den Odana auf Nicht-feuer (anagnau), d. h. wohl auf keinem nach orthodoxem Brauch angelegten Feuer, zu kochen pflegten (Jaim. Br. III, 168)²⁹⁷), und dem Gaupāyana Subandhu den Lebensgeist (asu) raubten und in die Umlegehölzer ihres Opferfeuers bannten. Fassen wir aber das grammatische Verhältnis umgekehrt und nehmen janyam annam als direktes Objekt von adanti und brahmādyam als prädikatives Attribut, so heisst der Satz, dass sie eine Speise assen, von der sie behaupteten, sie sei brahmādyā im Sinne der oben eruierten Wunderspeise; sie assen dann nicht ein wirkliches brahmādyā (brahmaudana), sondern nach der orthodoxen Meinung des Verfassers unserer Sätze einen Ersatz dafür, dem die Vratya denselben Charakter zuschrieben wie die orthodoxen Brahmanen ihrer heiligen Speise. Nun haben wir aber für brahmādyā nur die eine Bedeutung „mystische Unsterblichkeitsspeise“ gefunden; ferner zeigen die Stellen, in denen garagir vorkommt, dass die „Giftschlucken“ Verrichter von nicht-orthodoxen Zereemonien und ketzerische Speise-Esser waren. Dies scheint dafür zu sprechen, dass nicht der im orthodoxen Bereich gekochte Brahmaudana das Objekt von adanti ist, sondern das „janya anna“, dem jener Charakter (brahmādyā) beigelegt wird²⁹⁸). Unbedingt entscheidend für die eine oder die andere grammatische Beziehung sind aber alle drei Gründe nicht.

Wir müssen die Entscheidung zurückstellen, bis wir weitere Gründe beibringen können. Zunächst gilt es, die Bedeutung von janya anna, der eigentlichen crux des Satzes, zu bestimmen, denn die Übersetzung „gemein“ ist eine Deutung, die begründet

296) So habe auch ich einst den Satz gefasst, a. a. O.

297) Vgl. Śat. Br. I, 1, 4, 14 ff.

298) Für j. a. als direktes Objekt spräche auch noch der folgende Satz in T. M. Br. XVII, 1, 9, der nach der von Winternitz angenommenen Deutung (die ich für richtig halte) das prädikative Objekt ebenfalls an erster, das direkte an zweiter Stelle setzt.

werden müsste, da janya durchaus nicht nur diese Bedeutung hat. Nach den Wörterbüchern heisst janya 1. Adj.: „was erzeugt, hervorgebracht wird“; Subst.: „Erzeuger, Körper“. 2. Adj.: „zu einem Stamm, einer Sippe, einem Geschlecht, einer Familie gehörig“; „gemein; von gemeinen (fremden) Leuten herührend“. Subst. m.: „Landsmann, (Brautführer)“ usw.; n.: „Leute, Gemeinde, Volksstamm“ — sogar „Marktplatz“; dazu ist noch die aus Baudh. Śr. S. XII, 9 klar erwiesene Bedeutung „Sūdra“ zu setzen und zu erwähnen, dass Chaṭṭopādhyāya das Wort von jani „Weib“ ableitet. Wie wollen wir bestimmen, welche von diesen Bedeutungen zu wählen sei²⁹⁹)? Wiederum: rein analytisch ist es unmöglich, weiter zu kommen. Wir müssen untersuchen, ob das janya auch sonst noch in Verbindung mit anna vorkommt und ob aus solchen Stellen die Bedeutung dieser Zusammenstellung zu erweisen ist. Hier ist zuerst der Kommentar zu Rate zu ziehen. Er gibt das Wort wieder mit janapada-sambandhi annam. Nun heisst aber janapada „Volks-gemeinde, Völkerschaft, das Volk, Reich, Land“. Darnach wäre janya anna die „Speise der Volksgemeinde (oder der Sippe)“, also etwa ein Mahl, das die Gemeinde oder die Sippe gemeinsam einnimmt, und man könnte an feierliche Mahlzeiten bei Geschlechterfeiern, beim gemeinsamen Ahnenkult oder beim gemeinsamen Empfang von Gästen denken.

Die Auslegung von janya anna als „Geschlechterspeise“, d. h. als Speise, die beim Manenopfer und anderen feierlichen Gelegenheiten ursprünglich von den Sippen im sakralen Mahl verzehrt wurde, wird durch die beiden Stellen, an denen die Zusammenstellung von janya und anna noch vorkommt, gestützt. Taitt. Br. I, 3, 10, 6 werden die „Väter“ angerufen; der Abschnitt hat also irgendwie mit dem Manenopfer zu tun. An der Stelle ist ein Zweifel ausgesprochen, ob man den Rest des Opfers essen solle oder nicht, dann heisst es: yat praśnīyāt / janyam

299) Die glatte Übersetzung, die Winternitz und die andern von dem Satze geben, lässt gar nicht ahnen, welche exegetischen Schwierigkeiten in ihm stecken; diese springen erst in die Augen, wenn man die verschiedenen Übersetzungen miteinander vergleicht; das janya z. B. übersetzt fast jeder wieder anders.

annam adyāt / pramāyukaḥ syāt / „wenn der Opferer ässe, so ässe er janya anna, das wäre sein Verderben“, und der Komm. gibt den Satz wieder mit: bījabhākṣaṇavad adaniyasyābhāvāt kṣudhito yajamāno mriyeta. Also ist hier janya anna die Speise des Geschlechtes, in welcher die Samenkraft wohnt; wer diese verzehrt, isst sich den Tod, weil er die Samenkraft der Familie zerstört³⁰⁰).

Die Auseinandersetzung im Texte, ob zu essen oder nicht zu essen sei, weist darauf hin, dass das Essen des janya anna einst Brauch gewesen war, dass aber die strengere Praxis das Essen verbot — wahrscheinlich, weil es bei diesen Mahlzeiten wie überall bei primitiven Manenfeiern zu allerhand Ausschreitungen kam —, während in ketzerischen Kreisen der alte Brauch weiter geübt wurde³⁰¹). Dieselbe Bedeutung von janya anna liegt Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa I, 7, 3 vor. Hier ist von einem Opfer die Rede, das einst Indra den Sādhya zur Klärung ihrer Augen gewährt hatte. Wenn nun einer, der zwar würdig wäre, die Speise (d. h. das einst vom Sohne darzubringende Manenopfer) zu essen, deren verlustig gehen würde, weil er keinen Sohn hat, so soll er im südlichen Teil der Opferhütte den Rest dieses Topf-Opfers essen. Dadurch erlangt er ein (zukünftiges) Geschlecht, erlangt Speise. Isst er aber nicht selbst, so sättigen sich an der Speise die Väter, und er isst dann (durch die Vermittlung der Väter) kraft der Geschlechterspeise (einstens) Speise, wird ein Speise-Esser (asmāt pitaro / janyenaivānnaṇnam atty

300) Die weiteren Ausführungen des Textes erklären die mystisch-magischen Vorstellungen, die hier zugrunde liegen: vīraṃ vai vā pitarah prayanto haranti / vīraṃ vā dadati. Die Manen, die heraneilen zum Opfer, nehmen die im janya anna enthaltene Kraft mystisch an sich und teilen sie dann dem ganzen Geschlechte oder der Volksgemeinde als Zeugungskraft aus. Von den Manen hängt ja die Fortpflanzung des ganzen Geschlechtes ab. (Vgl. Oldenberg, Religion des Veda², 566 ff.).

301) Auch im orthodoxen Bereich wurde in gewissen Fällen noch vom Manenopfer gegessen; die Frau, die einen Sohn wünscht, erhält von ihrem Manne einen Kloss (Oldenberg, a. a. O. 568). Über den Kampf der orthodoxen Opferpraxis mit dem primitiven Totenkult vgl. das interessante Kap. „Prajāpati und der Tod“, Jaim. Br. II, 69. 70 (Caland § 128) und unten.

annādo bhavati)³⁰²). Auch wenn meine Erklärung des schwierigen Abschnittes nicht in allen Einzelheiten richtig wäre, steht eines fest: auch hier ist janya anna die beim Manenopfer verwendete Speise, eine Speise, die von dem Geschlecht bereitet, ihm zum Heile ist (janahita). Daraus können wir schliessen, dass janya anna ursprünglich terminus technicus für das Sippen- oder Geschlechtermahl beim Manenopfer gewesen ist. In dieser Speise war magisches Wesen, das dem Geschlechte sich mitteilte, Lebens- und Zeugungskraft, sie hatte also dieselben Eigenschaften wie der brahman-Reisbrei und konnte deshalb wohl als brahmādyā bezeichnet werden, denn die magische Kraft im vornehmsten Sinne war ja eben brāhman. Wir müssten dann annehmen, dass die Vṛātya auf ihren Wanderungen offiziell an ketzerischen Totenopfern teilnahmen, sie vielleicht sogar vollzogen. Wie aber jeder, der bei einem solchen Mahle zusammen mit den Vätern ass, nach orthodoxer Ansicht pramayuka „dem Tode verfallen“ war (es ist wohl möglich, dass in T. M. Br. XIX, 4, 3 unter dem yad annam atti „wenn einer (verbotene) Speise isst“, unter anderem auch das Essen beim Totenmahl verstanden war), so wurden die Vṛātya durch diese „heiligen“ Mahlzeiten zu garagir, zu solchen, die Gift geschluckt hatten. In der Tat werden wir später sehen, dass wandernde Yogin, die den Vṛātya zu vergleichen, ja vielleicht mit ihnen identisch sind, einen hervorragenden Anteil an Totenopfern hatten und dass die Vṛātya eng verknüpft gewesen sein müssen mit den Neumond- und Vollmondopfern, die den Charakter von Manenopfern tragen³⁰³). Fassen wir also das janya anna in dem Sinne, in dem es in den Stellen steht, wo es verwendet wird, so ist damit der sakrale Charakter des Essens der Vṛātya sichergestellt. Aus dem Vorausgehenden ergibt sich dann die Übersetzung, wie ich sie oben (S. 69) gegeben habe, denn wenn janya anna eine sakrale Speise der Vṛātya ist, muss brahmādyā prädikativer

302) asmāt prāśanāt pitaro 'pi tṛptā bhavantīti śeṣaḥ // ato janyena janahitenānnena bhakṣanāt saumyenaivānnam atty adanād adanasāmarthyenaivānnam attīty arthaḥ // na kevalam iha loke kiṃ tu paratrāpy annādo bhavati (Komm.).

303) Vgl. Baudh. XVIII, 24 und die Bemerkungen zu Av XV, 17, Bd. II.

Akkusativ sein. Die Vrātya betrachten diese ihre Speise als Unsterblichkeitsspeise^{303 a)}.

Diese Auffassung wird noch gestützt durch Baudh. Śr. S. XVIII, 24 mit dem Satze: *yad aśnanti sa vaṣaṭkāraḥ* „was sie essen, ist der Vaṣaṭ-Ruf“, denn hier ist ein sakramentales Essen bei einer Zeremonie gemeint (der Satz steht inmitten der Parallelisierung der Vrātya-Zeremonie mit dem brahmanischen Opfer), die ebenfalls mit dem Monat und überhaupt mit den Gezeitenopfern zu tun hat³⁰⁴). Dass das Essen hier dem Vaṣaṭ-Ruf gleichgesetzt wird, beweist wiederum den heiligen Charakter, der von den Vrātya dafür in Anspruch genommen wird; denn mit diesem Ruf werden die Götter zum Mahl geladen. Zudem wissen wir aus Ait. Br. IV, 11, dass der Vaṣaṭ-Ruf in Verbindung mit Gayatrī und Trīṣṭubh brahmādyā verschafft; so entspricht mystisch also vaṣaṭ auf der einen Seite brahmādyā und auf der andern dem sakralen Essen der Vrātya. Dies führt wieder zu dem Schlusse, dass die Speise der Vrātya bei ihren Zeremonien von ihnen mit der brahmanischen Unsterblichkeitsspeise gleichgesetzt wurde.

Es gibt aber noch ein Mahl der Vrātya, dem heiliger Charakter zugesprochen wird. Dies ist das Gast-Mahl, das dem Vrātya als atithi in feierlichster Weise zubereitet und dargeboten wird. Die atithi-Lieder in Av XV, 11 ff. sind identisch mit den Gast-Vorschriften in Āp. Dh S. II, 3, 7 f. und die atithi-Abschnitte in Āp. wiederum mit dem Lied über die atithi-Mystik in Av IX, 6, so dass dieses Lied als ein Niederschlag der Vrātya-Mystik betrachtet werden muss³⁰⁵). Was also in diesem Liede über das Essen des Atithi beim Gast-Mahl gesagt wird, gilt vom feierlichen Essen des Vrātya, der auf seinen Wanderungen in den Höfen der Gutsbesitzer und ihrer Sippen Aufnahme findet. Nach eingehender Beschreibung der Vorbereitungen zum Mahle heisst

303 a) Damit stimmt die Stellung des prädikativen Akkusativs im nächsten Satz, wo er ebenfalls voransteht.

304) Am Anfang von Kap. 24 erbitten die Vrātya, die ihr Opfer vornehmen wollen, von einem Fürsten oder einem Brahmanen Geschenke zu Gunsten des Monats oder der Gezeiten.

305) Für die Beweise im einzelnen vgl. das Kap. über den Atithi im II. Bd.

es nun vom Essen des Atithi (Av IX, 6, 55—62): „Er, wenn er eingeladen wird, isst in (Gemeinschaft mit) der Erde. Eingeladen in ihm isst (der Gastgeber) alle Form (rūpa), die in der Erde ist. Er, wenn er eingeladen wird, isst im Luftraum. Eingeladen in ihm isst (der Gastgeber) alle Form, die im Luftraum ist.“ Dasselbe wird vom Himmel, von den Göttern, von allen Welten gesagt. Da nun rūpa hier nur in dem Sinne von überirdischer Wesenheit verstanden werden kann³⁰⁶⁾ und der Atithi und sein Gastgeber alle diese „Formen“ essen, so muss auch von diesem Essen gesagt werden, dass es im höchsten Grade von den atithi-Mystikern, d. h. von den Vratya als überirdische Speise, als brahmādyā betrachtet wird. Auch dieses Essen könnte man janya anna nennen, da solche feierlichen Gast-Mahle sicher Angelegenheiten einer ganzen Sippe, mindestens einer Familie waren. Man kann allerdings auch annehmen, dass die Orthodoxen ein solches Mahl als profan betrachteten und darum das Prädikat brahmādyā als schwere, Verderben bringende Ketzerei erklärten. Wenn mit janya anna dieses atithi-Mahl gemeint wäre, bliebe es natürlich unentschieden, ob das janya als „gemein, profan“ oder als „zum Geschlecht, zur Sippe gehörig“ gedeutet werden müsste. Wahrscheinlich fließen beide Deutungen ineinander, denn das feierliche atithi-Mahl muss immer auch ein „Sippenmahl“ gewesen sein, wenn der Gastgeber mystisch in dem eingeladenen Atithi das „rūpa“ in allen Welten isst.

Grammatisch bestünde allerdings noch eine weitere Möglichkeit: brahmādyā könnte Adjektiv zu janya anna sein, sodass wir übersetzen müssten: „welche die brahman-speiseartige Geschlechterspeise essen“, wobei der Nachdruck auf dem Essen dieser heiligen Speise läge, die nach orthodoxer Vorschrift ja nicht gegessen werden durfte.

So hätten wir nun vier mögliche inhaltliche Bestimmungen des Essens der Vratya: 1. sie essen, ohne die orthodoxen Zeremonien zu beobachten, brahmādyā, das die Parallele zum orthodoxen brahmaudana im ketzerischen Gebiet war, etwa identisch mit dem von den beiden ketzerischen Zauberern auf Nicht-

306) Vgl. Oldenberg, Die Weltansch. d. Br. 104 ff. und oben S. 106 ff.

Feuer gekochten odana; 2. sie essen janya anna „Geschlechter-speise“, dem das substantivische Prädikat brahmadya beigelegt wird; 3. sie essen das atithi-Mahl, das den Namen janya anna und das substantivische Prädikat brahmadya trägt; 4. sie essen das janya anna mit dem adjektivischen Prädikat brahmadya. Damit sind alle Möglichkeiten erschöpft. Alle vier Übersetzungen enthalten aber den sakralen Grundcharakter des Vratya-Mahles: ihr Essen war ein „heiliges“ Essen.

Die endgültige Entscheidung für die eine oder andere grammatische Möglichkeit hat nur noch untergeordnete etymologisch-grammatische Bedeutung. Das Übergewicht der Gründe liegt nach dem Vorausgehenden auf 2 und 3, wobei die Möglichkeit offen bleiben muss, dass alle vier Bedeutungen bei der Bildung des Satzes ineinandergespielt haben. Ich übersetze also: „welche die Geschlechter-Speise als Unsterblichkeitsspeise essen“. Religions-geschichtlich-sachlich ist der Inhalt des Satzes nun festgelegt, d. h. es sind für die Vratya sakrale Mahlzeiten erwiesen, und so ist der Satz mit Beziehung auf die Bestimmung des Wesens der Vratya vollkommen befriedigend erklärt³⁰⁷).

Der zweite Satz: aduruktavakyam duruktam ahuh, ist nicht weniger widersprechend gedeutet worden als der erste³⁰⁸). Wie ein Vergleich zeigt, schwanken die Deutungen, abgesehen von der Winternitzens, zwischen der Beziehung auf den Dialekt

307) Damit ist auch die Erklärung des Komm. balātkāreṇa bhuñjate „unter Anwendung von Gewalt geniessen sie (die für die Brahmanen bestimmte Speise)“, als eine subjektive Deutung von Sāy. erwiesen, wenn wir nicht annehmen wollen, das Wort bedeute hier: „in frecher Anmassung“, wie ich oben übersetzt habe.

308) Weber: „leichtverständliche Worte nennen sie schwerverständlich“ (I. St. I, 33); „sie nennen Leichtgesprochenes: Schwerzusprechendes. Es bezieht sich letztere Angabe wohl auf präkritische Dialektverschiedenheiten“ (Literaturgesch.², 74); Rājārām: „who, though not abused, complain of being abused“ (J B Br R A S XIX, 358); Hillebrandt: „gute Worte schlecht nennen“ (Rit. Lit. 39); Hopkins: „are satisfied with their own jargon“ (vgl. oben S. 15); Charpentier: „die da leicht aussprechbare Worte schlecht aussprechen“ (W Z K M 25, 360); Vedic Index (p. 343): „They call what is easy of utterance, difficult to utter“ („probably they had already a somewhat Prakritic form of speech“); Winternitz (Aufs. 51): „welche schlecht Gesprochenes für nicht schlecht gesprochen erklären“; Chatṭopādhyāya: „they say (i. e. consider) what is not a term of reproach to be a sling . . . they take offence at shadows“ (oben S. 24).

der Vratya und auf ihr anmassendes oder törichtes Benehmen im Umgang mit den Menschen. Die Schwierigkeit der Deutung liegt in dem Wort *dur* und in der Frage, welches Wort als das direkte Objekt von *āhuh*, welches als prädikatives zu fassen ist. Von der Antwort auf diese Frage hängen ja die gegensätzlichen Deutungen ab — *durukta* als Schmähung, als schwer (dialektisch) oder als schlecht, des echten Ritus unwürdig Gesprochenes. Wir versuchen zuerst *durukta* zu bestimmen. Rein analytisch wäre die Bedeutung „Schwergesprochenes“ wohl möglich. Wenn wir aber übersetzen wollten: „Schwërzusprechendes“, das die Übersetzungen voraussetzen, die das Wort auf die Schwierigkeit der Aussprache deuten, müsste eigentlich statt des Partizipiums ein Gerundivum stehen. Überdies hat *durukta* in den Stellen, wo es vorkommt, nie die Bedeutung „Schwergesprochenes“. Die Deutung von Weber und derer, die ihm gefolgt sind, ist als unwahrscheinlich zu verwerfen. Untersuchen wir das Wort aber in den Zusammenhängen, in denen es steht, so erhalten wir die Bedeutung: „falsch, böse, schädigend gesprochen,“ und in den ältesten Stellen schwingt in dem Wort die Bedeutung „Fluch“ mit. Ganz deutlich ist dies Rv I, 49, 8, 9: „Ich will nicht den, der euren Gottergebenen schlägt und ihm flucht (*śap*), wieder fluchen (*prativac*) . . . Man soll nicht nach *durukta* streben.“ Hier steht *durukta* in Antithese zu *śap*, ist also für das Gefühl des Sängers ein analoger Ausdruck; eine ganz ähnliche Bedeutung hat *durukta* in der schon oben behandelten Stelle Rv I, 147, 4, wo *durukta* in Parallele zu *mantra guru*, zum schweren Fluch steht³⁰⁹).

Es wäre also möglich zu übersetzen: „die einen Fluch, ein Schmähwort nicht für einen Fluch erklären“, oder umgekehrt: „die ein Nichtfluch-Wort für einen Fluch erklären.“ Es müsste bei der letzteren Übersetzung angenommen werden, sie legen nicht böse Gemeintes als böse Gemeintes aus. Dies entspricht nicht der Situation des Textes, denn hier werden die Vratya in der Tat gescholten als solche, die, weil mit Übel beladen, gereinigt werden müssen. Also scheidet diese Deutung aus. Was soll aber

309) Vgl. oben S. 152.

bedeuten: „die einen Fluch, eine Schmähung für kein Fluch- (Schmäh-)wort erklären“? Man könnte nun etwa daran denken, dass sie ihre eigenen Schmähungen und Flüche als zu Recht bestehend, weil ja im Dienste der übernatürlichen Mächte, auch etwa zur Besiegung der Feinde gesprochen, hinstellen wollen. Dies gibt keinen befriedigend prägnanten Sinn innerhalb der Aufzählung der schweren Sünden der Vrātya nach orthodoxer Auffassung. Es muss also eine neue Deutung für das Wort *durukta* gesucht werden. Einen Fingerzeig gibt schon Sāyaṇa zu T. M. Br. XVII, 9: *aduruktavākyaṃ śobhanārthapratipādaḥ vākyaṃ duruktaṃ duṣṭam āhuḥ*. Also nennen die Vrātya ihr *duruktavākya* „eine Rede, die Heil verschafft“³¹⁰), sie nennen das (scheinbar) „schlecht“ Gesprochene „gut“ Gesprochenes. In diese Richtung führt auch die Erklärung Winternitzens (Aufsatz 51): „und unheilige Reden, die sie bei ihren Zeremonien führen, für heilig erklären“, und sein Hinweis auf *avratam amedhyaṃ vadanti* (Jaim. Br. II, 222). Wenn wir die Aussagen des Komm. zu T. M. Br. und diesen Satz aus Jaim. Br. kombinieren, sind wir auch imstande, die „schlechten Reden“ der Vrātya näher zu bestimmen. In der Rede stimmt es nach Jaim. Br. nicht bei denjenigen, die auf Vrātya-Wanderschaft gehen; nicht heiligem Brauch Entsprechendes, Unheiliges reden sie.

Es gibt in der Tat eine Feier, in der die „unheilige Rede“ selbst noch in den Kreis der Orthodoxen hinübergetragen wurde, nämlich das von den Nachkommen des einstigen Vrātya-Gr̥hapati, des Kuṣītaka, so hochgestellte Mahāvratā. In dieser Vrātya-Feier war das „Schlechtgesprochene“, die „Schmähung“ ein wichtiges, magisch sehr wirksames Stück des Zeremoniells, es war *faustum, boni ominis* im höchsten Grade. So heisst es z. B. Taitt. S. VII, 5, 9: *anyaḥ krośati prānyaḥ śaṃsati* „einer schmäht (oder flucht), der andere preist,“ und die magische Wirkung dieser „bösen Rede“ ist so beschrieben: *ya akrośati punaty eva enān / sa yaḥ praśaṃsati pūteṣv eva annadyam*

310) *śobhana* hat die Bedeutung von Schmuck, Heil, Wohlfahrt, Glück im Sinn des *faustum, boni ominis*. Es gibt auch ein *Sāman kaśyapasya śobhanam*; vgl. *kaśyapasya pratoda* als *Sāman*.

dadhati; also hat diese Schmäb-Rede reinigende, die Gegenrede segnende Wirkung³¹¹⁾.

Zu dieser magisch so wirksamen Schmäbrede ist zu vergleichen Katy. Śr. S. XIII, 3, 4, wo auch der phallische Dialog zwischen einem Brahmacārin (nach Āp. Śr. S. XXI, 17, 19 ist ein Magadha bei diesen Zeremonien beteiligt) und einer Puṃścalū erwähnt ist (vgl. Laṭy. Śr. S. IV, 3, 9ff.). Laṭy. schildert den Dialog mit seinen teilweise unübersetzbaren Zoten genauer; sie lassen deutlich erkennen, wohin die Sache zielt, und am Ende folgt denn auch die schon oben erwähnte zeremonielle Begattung³¹²⁾. Man begreift wohl, dass eine höher entwickelte Opferpraxis solche Reden und Bräuche als *avratā* und *amedhya* empfand und die Lehre aufbrachte, sie vernichten die Manneskraft magisch, statt sie, wie die alten Verfechter des Mahāvratā glaubten, zu schaffen. Obwohl diese Dinge in den frühen vedischen Ritus durch die bekehrten Vratya Eingang gefunden hatten, wurden sie von den Orthodoxen allmählich ausgemerzt, so dass Śāṅk. Śr. S. XVII, 6, 2 erklären konnte, sie seien „ausser Übung“. Aber die unbekehrten Vratya blieben den alten Bräuchen treu, und gegen diese wendet sich unser Satz.

Solches *durukta* nennen die Vratya *aduruktavākya*, nach dem Komm. „heilbringende Rede“. Sie mochten im Kampf mit ihren orthodoxen Stiefbrüdern ihre seltsamen Zeremonien und vor allem die etwas handgreiflichen Reden und Gesänge, von denen uns im Mahāvratā-Ritual noch Reste aufbewahrt sind³¹³⁾, oft genug zu verteidigen gehabt haben. Und wenn wir uns an Baudh XVIII, 24 erinnern, können wir uns auch eine Vorstellung davon machen, in welcher Weise die Vratya versuchten, ihren eigenen Ritus dem orthodoxen als gleichwertigen gegenüberzu-

311) Von hier aus wird vielleicht auch ein Satz aus der Beschreibung der Zeremonien der Vratya in Baudh. XVIII, 24 näher bestimmt und erläutert: „*yad abhikrośanti sa udgīthah*“ „wenn sie einander zuschreien (scheltend einander zurufen), so ist das der Udgītha“. Ist wohl in diesem *abhi-kroś* auch das *ā-kroś* der magisch wirkenden Schmäbrede eingeschlossen?

312) Vgl. dazu oben S. 146 und unten das Kap. über das Mahāvratā.

313) Ich werde unten zeigen, dass die Kuntāpa-Lieder, wenigstens eine Anzahl davon, zum Mahāvratā gehören.

stellen: sie benützten dazu den mystischen Begriff rūpa; die „Form“, die ihren Zeremonien innewohnt, ist mystisch dieselbe wie die der orthodoxen Opfer und ist deshalb magisch ebenso wirksam.

Den dritten Satz: *adaṇḍyam daṇḍena ghnantaś caranti*, habe ich oben erklärt. Die Übersetzungen des Satzes zeigen rein philologisch mehr Einheitlichkeit wie die der beiden andern³¹⁴). Sachlich sind auch hier drei verschiedene Auffassungen vertreten: 1. Sie sind ungerechte Richter; 2. sie schlagen die, die sakrosankt sind; 3. sie laufen umher und schlagen Unschuldige.

Die erste Deutung ist als philologisch und sachlich unmöglich auszuschneiden. Menschen, die umherlaufen, die Leute schlagend, sind keine Richter, höchstens Büttel. Auch wären das, wie schon oben bemerkt, seltsame Richter, deren Gewohnheit darin bestände, Unschuldige mit dem Stocke zu schlagen (denn die Übersetzung Winternitzens: „verhängen Strafe“ ist philologisch unhaltbar). Die zweite Deutung ist unwahrscheinlich: kann man sich im vedischen Indien Leute denken, deren Gewohnheit darin bestanden hätte, sakrosankte Personen mit dem Stocke zu schlagen? Zudem widerspricht diese Deutung dem Gesamtzusammenhang. Wir haben den ersten und zweiten Satz des Abschnittes bestimmen können als Beschreibung von „heiligen“ Gebräuchen der *Ṛātya*. Ebenso ist der vierte Satz schon wegen seines Wortlautes in die sakrale Sphäre einzuordnen. Ferner haben wir gesehen, dass das *garagir* solche beschreibt, die mit ketzerischen Zeremonien Unheil auf sich geladen haben. Also wird auch der dritte Satz sakral gedeutet werden müssen. Damit ist auch die

314) Vgl. oben S. 42 ff.; Weber: „sie bestrafen Unschuldige“ (I. St. I, 33); „leben in steter Rechtsverwirrung“ (Ind. Lit.² 74); *Rājārām*: „who punish those not deserving punishment“ (J B Br R A S XIX, 358); Hillebrandt: „die ... Straflose mit dem Stocke schlagen“ (Rit. Lit. 139); Hopkins: „they injure those, who should be inviolate“ (oben S. 15); Charpentier: „die da solche strafen, die keine Strafe verdienen“ (W Z K M 25, 360); Vedic Index: „They beat those unworthy of correction“ (II, 343); Winternitz: „welche gewohnheitsmäßig über den, der nicht strafbar ist, Strafe verhängen“ (Aufs. 51, Anm. 4); Chattopādhyāya: „they walk about belabouring persons least deserving the rod“ (Calc. Rev., May 1924, 239).

dritte seitherige Deutung als unwahrscheinlich erklärt, ganz abgesehen davon, dass diese Deutung schlechterdings kein irgendwie fassbares Bild von der Handlung gibt, die damit beschrieben sein soll: „sie laufen umher und schlagen Unschuldige.“ Und welchen Grund hätten die Brahmanen gehabt, solche unsinnige Rohlinge in ihre Kaste aufzunehmen? Zudem widersprechen alle diese Deutungen dem Gesamtbilde, das wir aus den Texten von den Vrātya gewonnen haben. Endlich aber habe ich oben eine Deutung des Satzes gegeben, die philologisch vollkommen befriedigend und sachlich sinngemäss ist. Ich brauche also hier nur auf jene Ausführungen zu verweisen³¹⁵⁾, ohne hier noch einmal auf die Begründung meiner Erklärung und Übersetzung des Satzes einzugehen. Der Satz beschreibt, genau wie die beiden vorangehenden, eine bestimmte heilige Handlung der unbekehrten Vrātya, die von den orthodoxen Brahmanen als ketzerisch und für die Vollzieher als Unheil bringend gebrandmarkt wird.

Wir haben noch den vierten Satz zu betrachten: *adīkṣitā dīkṣitavācam vadanti*³¹⁶⁾. Die Deutungen des Satzes bewegen sich zwischen den zwei Auffassungen: 1. die nicht (brahmanisch) geweihten Vrātya reden dieselbe Sprache wie die brahmanisch Geweihten, sind also nicht orthodox lebende Arier; 2. die Vrātya haben zwar eine Art Weihe und führen deshalb

315) Vgl. oben S. 44 ff.

316) Weber: „obwohl nicht brahmanisch geweiht, reden sie doch dieselbe Sprache mit den brahmanisch Geweihten“ (I. St. I, 33; vgl. Ind. Lit. 2, 74); Rājārām: „who, though not initiated, speak the language of the initiated“ (J B Br R A S XIX, 358); Hillebrandt: „die ungeweiht die Sprache der Geweihten reden“ (Rit Lit. 139); Hopkins: „scorn the priests“ oder: „they have their own cult“ (vgl. oben S 15; NB: es ist unmöglich, aus den Worten von Hopkins genau zu bestimmen, welche Sätze er mit seinen Deutungen erklären wollte. Die beiden angeführten Sätze könnten am ehesten auf den vierten Satz unseres Abschnittes zurückgehen); Charpentier: „ohne geweiht zu sein, die Rede der Geweihten führen“ (W Z K M 25, 360); Vedic Index: „though unconsecrated, they spoke the tongue of the consecrated“ (II, 343; vgl. p. 280); Winternitz: „welche, ohne geweiht zu sein, die Sprache der Geweihten reden“; sie massen sich Weihenzeremonien an und reden wie Geweihte, ohne dass sie „geweiht (dīkṣita) im brahmanischen Sinne sind“ (Aufs. 51, und Anm. 4); Chāṭṭopādhyāya: „gave themselves religious airs“; „possessed religious (or magical?) propensities“ (Calc. Rev., May 1924, 289 f.).

Weihereden (was damit auch gemeint sein mag), aber dies ist keine orthodoxe, sondern nur eine ketzerische Weihe. Die Entscheidung hängt, abgesehen vom Zusammenhang, in dem der Satz steht, an der Übersetzung des Wortes *dīkṣitavāc*. Wir müssen also die Bedeutung dieses Wortes untersuchen.

Wie ein Vergleich der Deutungen zeigt, geht die Auffassung, dass in dem Satze die arische Sprache der *Ṛātya* bezeichnet werden soll, auf Weber zurück, der die *Ṛātya* als Stämme betrachtete. Seine Deutung ist Korrelat zu dieser Auffassung. Dass aber Weber seine Deutungen nicht streng folgerichtig durchführte, zeigt gerade dieses Beispiel, sonst hätte er den Widerspruch zwischen seiner Deutung des zweiten und vierten Satzes in unserem Abschnitt bemerken müssen. Denn wenn jener zweite Satz die von den brahmanisch lebenden Ariern unterschiedene praktische Dialektverschiedenheit bezeichnen sollte, so konnte doch hier im vierten Satz nicht behauptet werden, die *Ṛātya* redeten dieselbe Sprache wie die brahmanisch Geweihten. (Dass der Verfasser des Abschnittes mit dem Satze sagen wollte, sie hätten eine Sprache geredet, die zur selben „Familie“ gehörte, würde wohl sicher auch Weber nicht behauptet haben, besonders da wir wissen, dass *bhāṣā*, die Umgangssprache, und *vāc*, die anerkannte sanskritische Sprache, schon in alter Zeit streng voneinander unterschieden wurden)³¹⁷).

Macdonell-Kelth, die Weber in seiner Auslegung der Sätze folgen, haben den Widerspruch empfunden und suchen einen Ausweg aus der Schwierigkeit: nach ihnen besagt der vierte Satz, dass die *Ṛātya* die Sprache der Geweihten, d. h. das Sanskrit der brahmanisch lebenden Inder sprachen; der zweite Satz bedeutet: sie nennen dieses leicht auszusprechende (Sanskrit) schwer Auszusprechendes. Damit soll gesagt sein, dass sie sich schneller als die brahmanisch lebenden Inder dem Prakṛt zuwandten. Diese Deutung, so geschickt sie ist, ist ganz unwahrscheinlich, denn einmal wäre „leicht Auszusprechendes“ eine schiefe Bezeichnung für das alle Konsonanten wohl artikulierende Sanskrit, das doch die späteren Schriftsteller gegenüber dem

317) Vgl. Vedic Index II, 103; 279 f.

weichen Prakṛt als hart bezeichnen. Zweitens wäre es unverständlich, dass die beiden Sätze zwei und vier durch einen andern unterbrochen würden, wenn sich beide Sätze auf die Sprache der Vrātya bezögen. Drittens wäre nicht einzusehen, warum die Vrātya darum, weil sie sich dem Prakṛt zuwandten, als unheilbeladene Giftesser bezeichnet würden. Dabei ist noch zu bedenken, dass dikṣitavāc ein seltsamer, wenn nicht unmöglicher Ausdruck zur Bezeichnung einer Spracheigentümlichkeit wäre, denn die reine Sprache hatte doch mit der Dikṣā nichts zu tun; zudem sprach man im brahmanischen Kulturzentrum, wo doch die „Geweihten“ waren, gar nicht das reinste Sanskrit. Nach Kauṣ. Br. VII, 6 ging maṇja nach dem Norden, wenn man die reinste, von allen anerkannte Sprache lernen wollte, in denselben Norden, in dem auch Vrātya sassen.

Entscheidend ist aber die Überlegung, dass alle bisher betrachteten Sätze in unserem Abschnitt sakral gedeutet werden mussten. So wird auch dieser vierte und letzte Satz nicht anders gedeutet werden dürfen. Alle vier Sätze sind nämlich die Begründung für die Bezeichnung der Vrātya als garagir, und garagir haben wir oben als Ausdruck für Menschen gefunden, die sich rituell schwer vergangen haben; dieselbe Anklage ist in dem Wort pāpman enthalten, mit dem der Inhalt aller vier im Texte vorausgehenden Sätze zusammengefasst wird. Dies ist auch die Ansicht des Kommentars, denn nachdem er alle vier Sätze erklärt hat, fährt er fort: *evam ye bahuvīdhān viparītācārān ācaranti ete viṣabhakṣakāḥ narakahetor bhūyasaḥ pāpasamcayasya niṣidhyamānatvāt*. Aus dieser Erklärung ist ganz eindeutig zu entnehmen, dass nach der Ansicht von Sayana die Vrātya Giftesser genannt wurden, in besonderem Masse der Hölle verfallen und mit „Sünde“ beladen waren, weil sie die in den vier Sätzen genannten verbotenen orthodoxen Bräuche übten. Also ist dikṣitavāc in den sakralen Bereich einzureihen: es ist Weiherede im rituellen Sinn³¹⁸). Der unbedingt zwingende Beweis für diese Auffassung wird von Baudh. Śr. S. XVIII, 24 geliefert. Dort wird der Turban

318) So haben den Satz auch Charpentier und Winternitz (Aufs. 51) ganz richtig gefasst.

des Vrātya mit der Weihebinde (dikṣitoṣṇīṣa), sein Bogenstock mit dem Weihestock (dikṣitadaṇḍa) vermöge desselben Rūpa gleichgesetzt; dann heisst es: yad vrātyavādaṃ vadati dikṣitavādasya tad rūpam. Nun kann wohl kein Zweifel sein, dass hier von der Weihezeremonie (dikṣā) die Rede ist, und dass der Vrātya für sich das Rūpa einer „Weiherede“ in Anspruch nahm. Und dieses Rūpa sass nach seiner Behauptung im Vrātyavāda, folglich muss dieser Vāda eine bestimmte sakrale Rede bei einer der Weihe entsprechenden Zeremonie gewesen sein.

Bei dieser „Weiherede“ kann es sich nur um die zwei uns bekannten Formen handeln. Der dem Vrātyavāda in Baudh. gleichgesetzte Dikṣitavāda weist in die schon von Charpentier³¹⁹⁾ eingeschlagene Richtung. Er vermutete, die Dikṣitavāc in T. M. Br. sei identisch mit dem Dikṣitavāda, wie er z. B. Śat. Br. III, 2, 1, 39f. erwähnt und exegetisch erläutert ist³²⁰⁾. Nach dem Śat. Br. lautet dieser: dikṣito 'yaṃ brāhmaṇo, dikṣito 'yaṃ brāhmaṇaḥ; (ich übersetze:) „da dieser geweiht ist, ist er ein Brahmane, da dieser geweiht ist, ist er ein Brahmane.“ Mit diesem Ruf wird der Geweihte den Göttern als einer der ihrigen empfohlen, denn da er von brāhmaṇ geboren ist, ist er in Wahrheit geboren (welcher Abstammung er sonst ist, ist unsicher, da selbst Rakṣas im geheimen ihren Samen in die Weiber legen). Darum redet man einen Rājanya, ja selbst einen Vaiśya in der Dikṣā mit brāhmaṇa an, denn er ist aus brāhmaṇ geboren. Diese Ausführungen lassen den Sinn des Dikṣitavāda klar erkennen: der Geweihte wird als brāhmaṇ-Erfüllter, von brāhmaṇ (Neu-)Gezeugter ausgerufen (das war ja die ursprüngliche Bedeutung von brāhmaṇa), er ist vergöttlicht und Göttergenosse³²¹⁾. Wenn dieser Dikṣitavāda in Baudh. gemeint ist, so müssen die Vrātya bei ihren ketzerischen Weihezeremonien eine analoge Formel gehabt haben, mit der die sich Weihenden als vrātya

319) W Z K M 25, 362 f. Ich weiche in der Erklärung des dikṣitavāda von Ch. ab, wie das Folgende zeigt. Dass dieser Vāda eine Aufzählung der Genealogie sei, ist nicht richtig: er ist Zeugnis für den „heiligen“ brāhmaṇ-durchtränkten Charakter des Dikṣita.

320) Vgl. dazu Hillebrandt, Rit. Lit. 126.

321) Vgl. dazu Oldenberg, Rel. d. Veda², 406.

ausgerufen wurden, welcher Ausdruck dann im ketzerischen Bereich parallel zu *dikṣita* im orthodoxen gestanden haben muss. Diese ihre Weihe ist nach orthodoxer Ansicht eigentlich eine Nicht-weihe. Die *Vrātya* sind in Wirklichkeit *adikṣita*, so wie z. B. der in der Weihe so wohl erfahrene *Keśin Dārḥya* den sich Weihenden *Sutvan* als *adikṣita* anredet³²²), obwohl er von ihm sich Aufschluss über allerlei geheime Opferweisheit und über den Sinn uralter Zeremonien geben lässt (*Jaim. Br. II, 53 f.*). Diese Rivalität und dieser Austausch zwischen der orthodoxen und der ketzerischen Religion ist offenbar in der frühen vedischen Zeit, wie sie vom *Jaim. Br.*, und überhaupt im Schrifttum des *Sāmaveda*, widerspiegelt ist, ein sehr lebhafter gewesen, und der Versuch der *Vrātya*, sich mit Hilfe des mystischen Begriffes „*rūpa*“ durchzusetzen, war ein Teil ihres Systems.

Es könnte aber bei *dikṣitavāc* noch an ein anderes Stück des *Dikṣā*-Zeremoniells gedacht werden. Nach *Śat. Br. III, 2, 1, 36* müssen die sich Weihenden die (drei) Finger (ausser Daumen und Zeigefinger) krampfhaftschliessen und die Redehemmen (*aṅgulīś ca nyacanti vācam ca yacchanti*). „Die Rede hemmen“ kann hier nicht schweigen heissen, denn in v. 37 gewinnt der sich Weihende darnach durch Rezitation von heiligen Sprüchen und Gesängen einen immer festeren Stand im Opfer. Das „Hemmen der Rede“ ist vielmehr das (krampfhaft) stammelnde Reden, das für den *Dikṣita* *Śat. Br. III, 2, 2, 27 ff.* vorgeschrieben wird: *parihvālam vācam vadati na mānuṣīm prasṛtām*. Der Zweck dieser gehemnten, stammelnden, nicht wie Menschenrede flüssigen Rede ist (wie *III, 2, 1, 37*), den Lebenssaft des Opfers zu sammeln, auf den Opferer zu konzentrieren, also ein durch die gehemmte, angespannte oder krampfhaft Rede gut symbolisierter magischer Akt. Dass diese stammelnde Rede ursprünglich das Lallen des Kindes darstellen sollte, ist wohl möglich, ja durch Vergleiche und die Idee, dass der Geweihte ein Wiedergeborener sei, wahrscheinlich gemacht³²³). Diese Rede

322) Caland (*Jaim. Br. p. 138*) klammert das „Un“ ein. Dies ist aber ein Missverständnis über den eigentlichen Sinn der Rede von D.

323) Vgl. dazu Oldenberg, a. a. O. 397 ff.; Keith, *The Veda of the Black Yajus School*, CXIII ff. Dagegen Hillebrandt, *Rit. Lit.* 125 ff.; *Ved. Myth.* I, 481 f.

könnte man mit gutem Recht dikṣitavāc nennen. In der Tat scheint der Kommentator zu T. M. Br. XVII, 1, 9 auch diese Vāc zu meinen, denn er erklärt: dikṣitaiḥ prayojyām vācam vadanti. Wenn sie die Sprache reden, die von den sich Weihenden gebraucht werden soll, so kann das nur jenes gehemmte, stammelnde Sprechen sein, denn nur dieses, nicht der Dikṣitavāda, wurde von den sich Weihenden geübt. Der Dikṣitavāda wurde von einem andern über den Geweihten ausgesprochen. Wenn nun dikṣitavāc in T. M. Br. und dikṣitavāda in Baudh. in eins zu setzen und also beide analog dem Vratyavāda in Baudh. sind, so haben wir die Wahl zwischen den beiden im Vorausgehenden beschriebenen Zeremonien. Der einen oder der andern muss der Vratyavāda in den Zeremonien der Vratya analog gewesen sein. Es besteht dann allerdings noch die Möglichkeit, dass im T. M. Br. die stammelnde Rede (dikṣitavāc), in Baudh. das Ausrufen zum Geweihten (dikṣitavāda) vermerkt ist; denn ebenso wie die orthodoxe Zeremonie beide Stücke des Zeremoniells enthielt, wird auch die ketzerische Weihe, die ja doch die primitive Vorstufe der orthodoxen Weihe gewesen sein muss, beide enthalten haben, zumal es uralte, schon im Śat. Br. nicht mehr ganz verstandene Elemente des Ritus gewesen sein müssen — und zwar wurden sie von den Orthodoxen für zentral angesehen, weshalb sie, pars pro toto, für „Weihe“ überhaupt stehen konnten.

Wie wir auch über diese Einzelheiten entscheiden mögen, die Hauptsache ist unzweifelhaft: die Vratya hatten Weihezereemonien, in denen magisch wirkende Reden verwendet wurden, die solchen im brahmanischen Ritus analog waren. So ordnet sich dieser vierte Satz den drei andern organisch zu. Er beschreibt, wie jeder von ihnen, eine bestimmte heilige Zeremonie der Vratya, die ihnen wegen ihres ketzerischen Charakters nach orthodoxer Ansicht nur Verderben bringen kann: auch um ihrer willen sind sie garagir. Damit sind die vier Sätze als durchaus einheitlich erwiesen und philologisch und sachlich befriedigend erklärt.

So enthält also der Abschnitt die Beschreibung von vier wesentlichen Zeremonien der Vratya, von deren vierfach verderblicher Wirkung sie durch die vier Ṣoḍaśastoma im Bekehrungs-

Opfer befreit werden ³²⁴): 1. sakrale Mahlzeiten; 2. Fluch- und Fruchtbarkeitszauber, bei denen durukta gebraucht wurde; 3. Dämonen- und Geisteraustreibungen mit Hilfe des magischen Bogenstockes; 4. Weihezeremonien. Wir haben hier also den ganzen Bereich primitiver Riten; denn wir dürfen doch annehmen, dass in diesem einen Abschnitte nur Stichworte gegeben sind, sozusagen rituelle Abkürzungen für das gesamte ketzerische Priester- und Zauberwesen, das die Vrātya, wie einst den Asura-Priester Uśanas und die beiden Ketzer-Rṣi Gauṣūkti und Aśvasūkti, zu garagir gemacht hat.

2. Die etymologische Erklärung von vrātya und ihre sachliche Bedeutung.

a) Ableitung des Wortes von vrata.

Der indische Kommentator Haradatta leitet vrātya von vrata ab. Er bemerkt zu Āp. Dh. S. II, 3, 7, 13³²⁵): vrata sukṛte sādhuṛ vratyāḥ sa eva vrātya iti pūjābhidhānam „ein im Gelübde, d. h. im heiligen Werke Tüchtiger ist ein Vrātya; derselbe wird auch Vrātya genannt. Dies ist ein Ehrenname.“

vratyā in der Bedeutung „durch ein Gelübde gebunden, jemandem (einem Gotte) verbunden, mit einem heiligen Werke verknüpft“, findet sich schon in der ältesten vedischen Literatur. Rv VIII, 48, 8 erklären sich die heiligen Sänger für des Königs Soma vratyāḥ. In der Taitt. S. I, 8, 10, 2 steht vratyā neben vrāta, und zwar in einem ausgesprochen mystischen Abschnitt, in dem die Sprüche angegeben werden, mit denen die funktionierenden Priester ihren heiligen Status beschreiben, kraft dessen sie imstande sind, die heiligen Handlungen vorzunehmen: „Dies ist Ener König, o ihr Bharata. Soma ist der König von uns Brahmanen. Ja wahrlich! das Königtum ist (uns) übergeben worden. Varuṇa hat seine eigene tanū (die Wesenheit des

324) Vgl. oben S. 69.

325) Vgl. Bd. II das Kapitel: Der Vrātya als Atithi.

Königtums) in (uns) hingelegt. Wir sind Gelübdegebundene des reinen Mitra geworden (śucer mitrasya vratyā abhūma). Wir haben das Wesen (nāman) der grossen heiligen Ordnung in unseren Gedanken bewegt. Alle sind wir die Eidgenossen (vrāta) des Varuṇa geworden³²⁶).“ Hier ist der Zusammenhang zwischen vrata, vratya und vrāta gegeben, denn vratya und vrāta sind in diesem Abschnitt doch im Grunde als Synonyme aufzufassen: vrāta bezeichnet die Genossen, die durch ein Gelübde an einen Gott gebunden sind.

In dem Kommentar des Sayana zu T. M. Br. XVIII, 7, 13 tritt das Wort vratya als Bezeichnung gewisser Sāman auf, die beim Vajapeya gebraucht werden: vrātyāni trīṇy ajyāni d. h. die drei, die Butterspenden begleitenden, vrātya(-sāman). Sie werden zusammen mit andern in dem Abschnitt genannten Sāman als mahāvratasambandhīni bezeichnet. Also wird hier vratya ebenfalls von vrata abgeleitet. Die Vṛddhi-Bildung ist wohl so zu erklären, dass von vratya „in (maha)vrata tätig oder sich ühend“ eine Weiterbildung zu vrātya sich vollzog: „zum vratya gehörig, von ihm gesungen.“ Diese Bildung ist der vorigen analog; denn auch dort haben wir die Reihe vrata, vratya, vrātya, so dass also beidemal vrātya bedeutet „zu vrata in Beziehung stehend“, wenn auch die genauere Bedeutung der beiden vrātya verschieden ist³²⁷).

Ob allerdings vratya in den Vratyastoma und im XV. Buch des Atharvaveda grammatisch in der von Haradatta angenommenen Weise von vrata, vratya abzuleiten ist (eine Ableitung, die ja auch durch den Gebrauch des Wortes bei Sayana nahegelegt wird), bleibt zu erwägen. Immerhin darf nicht übersehen werden, dass Haradatta vrātya in Av XV

326) Vgl. dazu Taitt. S. II, 2, 2, 2; Kāth. XV, 8.

327) Vratya in der Bedeutung „zu vrata gehörig“, kommt häufig in Āp. Śr. S. vor: IX, 2, 1 vratyam ahan; IX, 4, 15 soll ein Sühneopfer darbringen, ya āhitāgniḥ sann avratyam iva caret pravased vā, oder der „vratye ahani Fleisch isst oder ein Weib berührt“; vgl. X, 17, 8. Das Opfer wird Agni gebracht, der ja vratapati und vratabhṛt ist, a. a. O. IX, 3, 23; vgl. Vāj. S. I, 5 u. oft. Zu vratya ist noch zu vergleichen Taitt. Br. I, 7, 4, 3; Kaus. Br. 27, 3; Kāty. Śr. S. VIII, 7, 23; XII, 2, 12.

so ableitete, denn das Stück Āp. Dh. S. II, 3, 7, 12 ff. besteht aus Versen, die fast durchweg wörtliche Zitate aus Av XV, 11–13 sind. Haradatta hat dies gewusst, denn er sagt, dass mit dem in v. 15 gemeinten „Brāhmaṇa“ ein zum Av gehöriges Stück gemeint sei (also eben Av XV, 11–13). Er hat also den Vratya in Av XV in eins gesetzt mit dem im heiligen Dienste wandernden Atithi des Āp. Dh. S. II, 3, 7. Dies ist um so auffallender, als der Vratya in der orthodoxen Literatur der Ketzer im ausgesprochensten Sinn ist und Haradatta also eine gewisse Abneigung dagegen gehabt haben muss, dieses Wort mit heiligem Werk in Verbindung zu bringen. Dass er es trotzdem getan hat, zeigt, wie lebendig das Sprachgefühl (oder die Tradition?) den Zusammenhang zwischen vrātya und vrata bewahrt hatte.

Nehmen wir die Ableitung des Wortes vrātya von Haradatta an, so bedeutet es also einen Menschen, der unter solchen, die einem Gelübde gehorchend heilige Zeremonien ausführen, eine Ehrenstellung einnimmt, also eine „heilige“ Person in hervorragendem Masse. Ob Haradattas Ableitung grammatisch zu Recht besteht, ist schlechterdings nicht mehr auszumachen; ich stelle zunächst nur seine Meinung als grammatisch möglich fest und ziehe die sachliche Folgerung aus ihr.

b) Die Ableitung des Wortes von vrata.

Eine andere Ableitung ist die von vrāta (wobei zu bedenken bleibt, ob vrāta von vrata abzuleiten ist). Schon Aufrecht hat diese Ableitung angenommen (I. St. I, 139), und sie ist gewährleistet durch T. M. Br. XVII, 1, 5 (viṣama iva vrātaḥ sarvān eva etān samān karoti), wo der Zusammenhang und der Komm. zum Verse keinen Zweifel darüber lässt, dass mit vrāta die Schar der Vratya gemeint ist. Im Komm. zu v. 11 (a. a. O.) steht denn auch vrātyasamudāya als Synonym von vrāta³²⁸). Es wird also nötig sein, zunächst die Bedeutung von vrāta zu ermitteln.

³²⁸) vrātya wäre nach dieser Ansicht dann eine Bildung mit dem Suffix ya (wie sie z. B. Pāṇ. V, 1, 124 ff., vgl. 3, 113, lehrt) mit der Bedeutung: „zu vrāta gehörig, damit beschäftigt“ usw. Vgl. z. B. noch yaudheya (von yudh) „zu einer Kriegergenossenschaft gehörig“.

Die Wörterbücher geben als die Bedeutung Schar, Gilde, Genossenschaft, Haufe, Trupp, Abteilung . . Menge überhaupt³²⁹). Um aber die älteste und spezifische Bedeutung von *vrāta* zu ermitteln, ist es nötig, seinen Gebrauch in der vedischen Literatur zu untersuchen.

Rv I, 163 ist die feierliche Prozession des Opferrosses und seiner Begleiter geschildert; v. 8 heisst es: „Dir, o Renner, folgt der Wagen, der Bräutigam, das Vieh, Bhaga der Jungfrauen, die Scharen als deine Freundschaft (*vrātāsas tava sakhyam*)³³⁰). Die Götter haben dir Stärke zugerichtet.“ Es ist hier offenbar eine feierliche Prozession geschildert, bei der das Opferross an der Spitze geführt wird, ihm folgen die zum Aufzug gehörenden Festteilnehmer, darunter besondere „Scharen“ (*vrāta*)³³¹). Welchen Charakter diese tragen, erhellt aus v. 12: Der Bock, zum Voropfer bestimmt, um das Opferross bei den Göttern anzukündigen, wird diesem vorausgeführt; hinterdrein wandeln die weisen Sänger, die Priester. Deren Gilden sind die *Vrāta*, wie aus Rv IX, 14, 2 ersichtlich ist: „Wenn mit dem Lied die verbündeten fünf Scharen, die werkgewandten (*girā yadi sambandhavaḥ pañca vrātā apasyavaḥ*)³³²), den Feuerigen zubereiten, dann berauschen sich am Saft des Unge- stümen alle Götter, wenn er sich in Milch kleidet (mit Milch gemischt wird).“ Also sind hier die „Scharen“, die beim heiligen Werk tätigen, durch ihr Gelübde und ihre Hantierung eng miteinander verbundene (*sambandhu*) Priester, die den Soma zubereiten und die Feier vollführen.

329) Vgl. PW s. v.; Amarakośa II, 5, 39 gibt folgende Synonyme für *vrāta*: *saṁūha*, *nivaha*, *vyūha*, *saṁdoha*, *visara*, *vraja*, *stoma*, *ogha*, *nikara*, *vāra*, *saṁghāta*, *saṁcaya*. Im nächsten Śloka folgen die Synonyme für *gana*. Ähnlich Halāy. IV, 1; vgl. Hemac. 1411: *saṁudāya*, *rāsi visara*, *kalāpa*, *vraja*. Vgl. noch R. C. Majumdar, *Corporate Life in Ancient India*², Calcutta 1922, 222 f.; 142 ff.

330) Vgl. Geldner, *Der Rigveda*, übersetzt und erläutert, Göttingen 1923, 204. Ich nehme *sakhyam* als Apposition zu *vrātāsah* (anders Geldner).

331) Damit ist zu vergleichen Kāth. (Bd. III), V, 6, 3; Taitt. S. IV, 6, 7, 3. Vāj. S. XXIX, 19. Die Übereinstimmungen beweisen eine feststehende Tradition für die entscheidenden Verse, deren Anfänge vor dem Rv liegen müssen.

332) Man könnte auch (vielleicht besser?) übersetzen: „die Scharen, die aus den fünf (Arten von Priestern) bestehen.“

Indra ist auf seinem mythischen Eroberungszug, auf dem er mit Helden, Wagen und Rossen die Dasyu schlägt, neben seinen Kriegern von heiligen Scharen begleitet; er wird angerufen als: *bhadravṛāta*, *vipravīra*, *svarṣā* „von Glücksscharen Begleiteter, Seherhelden Besitzender, Lichtgewinnender“. Beim Eroberungszug können die Seherhelden keine andere Funktion haben, als durch heiligen Gesang zu begeistern, und die „Glücksscharen“ erklären sich am besten als Scharen, die durch magische Zeremonien das Schlachtenglück entscheiden sollen, wie dies hin und her in primitiveren Kulturen bis heute Brauch ist. An zahlreichen Stellen wird Indra in seinen Kämpfen von den *Navagva*, *Daśagva* und *Āṅgiras* unterstützt³³³). Es liegt nahe, unter den „Scharen“, die Indra helfend begleiten, eben diese Priester zu sehen, die ja, wie schon ihr Name sagt, in Scharen von bestimmter Zahl auftraten. In diesen Zusammenhang fügt es sich dann gut ein, dass Indra, der Tatenreiche, alles mit seiner Macht bedrohende, als *mahāvṛāta* „von einer grossen Schar begleitet“ angerufen wird³³⁴).

Rv VI, 75, 9 (ein Lied an die Waffen und Kriegshandlungen) werden die Väter genannt: *svāduṣamsad*, *gabbīra*, *vayodhā* und *vṛātasāha*. Sie sind also (wohl nach ihrem einstigen Erdenleben [wie die Krieger in Walhall]) gedacht als eine fröhliche Tafelrunde bildend, voll tiefer Weisheit, kraftbegabt und in Genossenschaften kämpfend³³⁵). Man hat dabei ohne Zweifel an die durch Eid- und Blutsbruderschaft verbundenen Kampfgenosssenschaften zu denken, wie sie in den frühesten Epochen der Geschichte überall auftreten, bei den Primitiven zu Kriegergenossenschaften, im christlichen Bereich zu den Ritterorden sich entwickelnd und verfestigend. Eng verwandt mit diesen Scharen, die immer auch einen rituellen, „heiligen“ Charakter tragen und

333) Rv VI, 22, 2; X, 62, 6; vgl. X, 61, 10; III, 39, 5 ff. u. oft.

334) Rv III, 30, 3.

335) Anders erklärt Mahīdhara das Wort zu Vāj. S XXIX, 46 (vgl. I. St. I, 139): *vṛātān śūrasamūhān saṁhante abhībhavanti te vṛātasāhāḥ*. Doch versteht also auch er unter *vṛāta* hier eine Genossenschaft von Helden. Vgl. zu *vṛāta* in der Bedeutung „Gilde“ R. C. Majumdar, *Corporate Life in Ancient India*, Calcutta 1922, 222 f.

bei den religiösen Festen kultisch auftreten, sind die „Scharen“, die der mythologischen Gestaltung der Marut zum Anstoss und zum Vorbild gedient haben³³⁶). Insofern können wir der Hypothese L. v. Schroeders beistimmen, der die tanzenden und daherstürmenden Marut vergleicht mit den Scharen, die in Fruchtbarkeitsaufzügen und Schwerttänzen im arischen Religionsleben eine wichtige Rolle gespielt haben müssen, wie die allenthalben noch nachweisbaren Überreste und die Nachrichten aus der römischen Zeit bezeugen³³⁷).

Einige Beispiele müssen hier genügen. Rv I, 85, 4 treten die Marut auf mit blitzenden Speeren, mit ihrer Kraft selbst das Unerschütterte erschütternd, mit gedankenschnellen Gazellen, an den Wagen gespannt, in stierkräftigen Scharen daherziehend³³⁸). In III, 26, 6 werden die „brausenden Rudrasöhne, die in Regen gekleideten, wie Löwen mutgetrieben“ (Geldner), „Schar um Schar (vrāta), Rotte um Rotte (gaṇa)“ angerufen³³⁹). Dass hier feststehende Ausdrücke vorliegen, zeigt vor allem Rv V, 53, 11. Der Zug der Marut in Waffen und Geschmeide, auf Wagen fahrend und zu Fuss daherstürmend, ist in dem Liede farbenprächtig beschrieben. Dem Zuge nach wandeln die Sänger: „Geschwader um Geschwader³⁴⁰) von euch, Schar um Schar, Rotte um Rotte, wollen wir mit Segenssprüchen und Liedern nachwandeln.“

Ein Vrāta ganz besonderer Art, noch aus den primitivsten Schichten der religiösen Entwicklung stammend, scheint mir in

336) Vgl. dazu unten das Kap. über die Marut.

337) Vgl. L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, Leipzig 1908, 106 ff., vgl. 476 ff. Ich stimme Schroeder in seiner Hypothese, dass die Marut von tanzenden und daherstürmenden Priestern dargestellt wurden, durchaus zu; es ist auch von keinem Gelehrten etwas Zwingendes gegen diese Hypothese vorgebracht worden. Diese Zustimmung bedeutet aber nicht in jedem Falle eine Bejahung seiner dramatischen Erklärung mancher Lieder. Ich glaube im Gegenteil, dass neben dramatischer Darstellung die poetische Phantasie und die visionäre Schau bei der Gestaltung der Lieder mitgewirkt haben.

338) Geldner: „in mächtigen Geschwadern ziehend.“

339) Auch die Vrātya erscheinen in gaṇa, wie das Komp. vrātyagaṇa beweist.

340) In Vers 10 heisst es: tam vah śardham rathānām, so dass anzunehmen ist, śardha stehe für die wagenfahrende Abteilung.

Av II, 9, 2 (vgl. Rv X, 57, 5) vorzuliegen. Ich gehe von Rv X, 57 aus. Dieses interessante kleine Liedchen ist eines der zeremoniellen Erweckungslieder, die gebraucht wurden, um einen Ohnmächtigen oder scheintot Daliegenden, der in die jenseitige Welt der Väter gegangen war, wieder in die Welt der Lebendigen zurückzurufen³⁴¹). Das wird ganz klar aus Vers 4 und 5, wo dem Scheintoten zuerst sein Manas zu Kraft, Geistesstärke und Leben wieder zurückgewünscht wird, damit er lange die Sonne schaue, worauf die Väter und das himmlische Volk beschworen werden, das Manas wieder zurückzugeben. Dann erschallt das Gebet: „Wir wollen uns mit der lebenden Schar vereinigen (jivam vrātaṃ sacemahi)“ (v. 5). „Wir sind jetzt, Soma, dir im Gelübde (vrata) verbunden, das Manas wieder in unsern Leibern tragend. Nachkommenreich wollen wir uns (mit der lebenden Schar) vereinigen.“ (v. 6.) Wir müssen annehmen, dass dieses Gebet von den neu Erwachten zum Abschluss der Zeremonie gesprochen wurde. Die „lebende Schar“ ist aber nicht einfach der Haufe der Lebendigen, sondern im Gegensatz zu mṛtānam vrāta, dem Seelenheer, unter dem sich die Scheintoten befunden hatten, die zu dieser Erweckungszeremonie verbundene Schar der Geweihten, die überirdisches Leben aus der Gottheit besitzen, in deren vrata sie durch die Weihe eingetreten sind. Der aus dem Todesschlaf Erweckte tritt ein in diese Gemeinschaft mit all den Kräften, die ihm die Weihe vermittelt: langes Leben, Nachkommenschaft und geistige Kraft, denn dies sind die Güter, die er begehrt.

Damit ist zu vergleichen Kath. IX, 6, wo dieselben Gebete sich finden, aber eingereiht in eine lange Litanei, die an die Väter gerichtet ist, die Heil, Kraft, Lust und langes Leben gewähren sollen, und wo am Schluss Agni, der leuchtende, der die Götter nicht altern lässt, entzündet wird. Der Vergleich ist religionsgeschichtlich wertvoll: das Hauptgebet (punah kratve dakṣāya... sacemahi) stimmt mit Rv fast wörtlich überein (mit ganz geringer Abweichung der Lesart); während aber im Kathaka der Manencharakter des Abschnittes, in den das allem Anschein nach seit alters festgeprägte Gebet eingereiht

341) Vgl. Hauer, Yogapraaxis, 90 ff.

ist, klar heraustritt, ist er im Rv stark verwischt und der Inhalt zu einem Indra- und Somalied umgebildet. Ich stehe nicht an, die Fassung im Kāthaka für die primitivere zu halten. Einweihung der Jünglinge und Mahnenverehrung war seit uralters und ist heute noch bei den Primitiven eng verbunden. In Av II, 9 haben wir ein ähnliches Lied, das nach Kauś. 27, 5. 6 zur Befreiung aus dämonischen Gewalten benützt wurde³⁴²). Die Schar von zehn Freunden, welche die Hände auf den zu Beschwörenden legen, sind der Vrāta der Geweihten, welche die Zeremonie vornehmen. Ein Lebenskraut wird appliziert, und dann Vers 2 gemurmelt: „Herbeigekommen ist er, heraufgekommen ist er (aus der Unterwelt); gelangt ist er zur Schar der Lebendigen (jīvanam vrāta); er ist der Vater von Söhnen geworden, der erhabenste der Männer.“ Dieser letzte Satz ist natürlich sinnlos in einer Beschwörung gegen Dämonen, aber durchaus sinnvoll in einem Erweckungslied für einen geweihten Jüngling, der nun eintritt in die Schar der zeugungsfähigen Männer³⁴³).

Diese Bedeutung von vrāta: „durch heilige Zeremonien zusammengebundenen Schar der Eingeweihten“ halte ich auf Grund der Resultate der vergleichenden Religionsgeschichte für die älteste und diesen Vrāta für den Ausgangspunkt aller späteren Entwicklungen. Die Untersuchung der wenigen Stellen der vedischen Literatur, in denen vrāta vorkommt, hat dargetan, dass das Wort bedeutet: „eine zu einer kultischen Handlung durch ein Gelübde verbundene Schar.“ Vrāta ist also religionsgeschichtlich gesprochen eine „heilige“ Schar.

Diese Bedeutung ergibt sich auch aus etymologischen Erwägungen, denn es untersteht kaum einem Zweifel, dass vrāta von vrata abzuleiten ist, eine Bildung, die wohl schon in indogermanische Zeit zurückgeht³⁴⁴). vrata hat aber

342) Vgl. Whitney-Lanman zur Stelle.

343) Eine ähnliche Bedeutung scheint vrāta in Kāth. VIII, 11 zu haben. Der Fromme wird dort, von den Göttern eingeführt, Mitglied von śreyaso vrātasya. Kein Mensch vermag einen solchen zu schädigen, ihn zu vergewaltigen, wenn er dieses Geheimnis kennt (ya evam veda). Wer eingetreten ist in die geweihte Schar, ist gegen alle Angriffe gefeit. Dies ist der Glaube aller Mysteriengenossenschaften zu allen Zeiten gewesen.

344) Vgl. Uhlenbeck s. v. vrāta. Vgl. auch S. 135.

ausgesprochenermassen kultische Bedeutung. Es ist das Gelübde, der Eid, den man im Dienste eines Gottes auf sich nimmt. Also ist vrāta einer, der unter einem solchen Gelübde steht, es ausführt, ein Eidgenosse, und zwar kann ein einzelner oder eine Genossenschaft so benannt werden³⁴⁵). Die kultische Bedeutung von vrāta im adjektivischen Sinne wird im Komm. zu Taitt. S. I, 8, 10, 2³⁴⁶) ausführlich erläutert, denn Madhava erklärt vrātya, das dort in Parallele zu vrāta steht, mit karmayogya „fähig, würdig zum heiligen Werke“, und sarve vrāta varuṇasya abhūvan mit: rtvijah sarve varuṇasya anujñaya vrātaḥ karmayogya abhūvan. Demnach gibt er vrātya und vrāta dieselbe Bedeutung. Er erläutert später noch weiter: sarve 'dhvāyuprabhṛtayaḥ vrātaḥ / vrātayogyā yasya yajamānasya asau sarva-vrātaḥ. Also sind die Priester in ihrer Gesamtheit vrātaḥ, „Gelübdegebundene, ein Gelübde im heiligen Werke Erfüllende“. Offenbar wollte er das Wort sowohl auf den einzelnen wie auf eine Schar im heiligen Werke Tätiger angewendet wissen. Damit sind wir allerdings sehr nahe an die Erklärung von Haradatta für vrātya herangekommen.

Dass vrāta nicht irgendeinen Haufen, sondern eine Schar ganz bestimmten Charakters bezeichnet, haben selbst spätere Schriftsteller noch gut gewusst. Sāyaṇa erklärt z. B. im Komm. zu T. M. Br. VI, 9, 24, 25 den grundlegenden Unterschied zwischen bahu und vrāta. Es werden in diesem Abschnitt die Pratipad des Bahiṣpavamāna-stotra aufgezählt. V. 13: ete asṛgram indava iti bahubhyaḥ pratipadam kuryāt „für viele soll er die Eingangsstrophe: ete usw. verwenden“. Dazu bemerkt

345) vrata hat in den vedischen Texten, und vor allem in der späteren Literatur, mannigfach abgewandelte Bedeutungen: Wille, Gebot, Satzung, Gehorsam; Dienst, Botmässigkeit, die ordnungsmässig zugewiesene Tätigkeit; religiöse Pflicht, Gottesdienst, heiliges Werk, Gelübde (vgl. PW und Uhlenbeck, Etymologisches Wörterbuch, 299). Es ist zusammenzustellen mit av. urvātəm „Glaubenslehre“, wahrscheinlich mit aksl. rota, „Eid“, mit Griechisch ῥήτορ, ῥήτορᾶ, (elisch) ῥῥᾶτορᾶ „Vertrag“. Die Grundbedeutung scheint also gewesen zu sein: „was feierlich festgesetzt worden ist (als Versprechen oder Gesetz)“.

346) Vgl. oben S. 179.

S.: „Da, wo viele Geweihte opfern, soll er diese Eingangsstrophe verwenden.“ Im Gegensatz dazu heisst es v. 24: *davidyūtatyā*³⁴⁷⁾ *ruçā iti vrātaya pratipadam kuryat* „für eine Genossenschaft soll er die Eingangsstrophe: *davi* ... usw. verwenden“. Die Erläuterung des Kommentators bringt den Unterschied zwischen einer gewöhnlichen Menge und einem *Vrāta* scharf heraus: „Die *Pratipad* von vielen *Yajamāna*, die nicht in Genossenschaft verbunden sind, ist *ete* usw.; die *Pratipad* von Opfern, die Genossen (*sakhi*) sind, ist *davi* ... usw.“ Die Worte *vrāta* und *bahu* sind also nicht Synonyme; im Gegensatz zu *bahu*, das einfach eine Vielheit von Menschen bezeichnet, die in keiner engeren Beziehung zueinander stehen, bezeichnet *vrāta* eine Genossenschaft von Opfern, die durch Bruderschaft miteinander verbunden sind. Der Kommentator bekräftigt dies noch mit dem Satze: *vrātaśabdas tu parasparasakhibhūta-yajamānasamudāyaḥ* „das Wort *vrāta* bedeutet eine Vereinigung von Opferteilnehmern (Veranstalter), die durch Bruderschaft miteinander verbunden sind“. Also ist auch noch von den späteren Autoritäten der eigenartige Charakter von *vrāta* erkannt worden: „Es ist eine durch Bundesbruderschaft verbundene Opfergenossenschaft, eine Kultgemeinschaft, eine Zeremoniengilde. Damit ist auch die von Majumdar empfundene Schwierigkeit beseitigt³⁴⁸⁾“.

Die bisher angezogenen Stellen erweisen für die älteste Literatur die eigentümliche, rituelle oder kultische Bestimmtheit von *vrāta*, ob das Wort einen einzelnen oder eine Schar bezeichnet. Auffallend ist die Tatsache, dass das Wort in der vedischen Literatur ausser im *Rv* nur im *Av*, im *Kāth.*, in der *Taitt. S.* und im *T. M. Br.* vorkommt, also entweder in der allerältesten Schicht des vedischen Schrifttums oder in den Schriften, die nicht ohne den Makel der Ketzerei sind, jedenfalls nicht zu den strengsten orthodoxen Schriften gehören. Die *Sāmaveda*-Leute z. B. wurden nie voll anerkannt, und die Schule des Schwarzen *Yajurveda* wird

347) *Rv* IX, 64, 28 hat: *davidyūtatyā ruçā* usw.

348) It is difficult to determine the real meaning of 'Vrāta' and so far as I know no satisfactory explanation has yet been offered, a. a. O. 222f.

vom Śatapatha-Brahmaṇa unter dem Namen der Caraka als ketzerisch bekämpft³⁴⁹).

Aus dem orthodoxen Schrifttum verschwindet vrāta in der ermittelten Bedeutung, wohl mit der Sache selber, denn die alten Priestergenossenschaften lösen sich im orthodoxen Bereich auf. Der Stand der Priester, der sich zum Brahmanenstand überhaupt und damit zur „Kaste“ der Brahmanen erweiterte, hatte die Tendenz, zur Festigung seines Gesamttypus Gruppenbildungen zu vernichten. Auch vollzog sich im Ritus eine tiefgehende Wandlung, die den primitiveren Kultgenossenschaften den Boden entzog (vgl. Manu III, 154.). Selbst Opfer für Genossenschaften als Ganzes wurden vom orthodoxen Ritus verboten (Manu III, 151; vgl. Gaut. XV, 16; Viṣṇu LXXX, 11–13). Dabei ist wohl noch zu bedenken, dass die orthodoxen Schriften das Wort mit seinem urtümlichen Beigeschmack als Bezeichnung für Priestergenossenschaften geflissentlich ausgemerzt haben mögen³⁵⁰).

Dagegen scheint in dem Bereich, in dem Rudra die beherrschende Gestalt war, die Sache und das Wort vrāta in Geltung geblieben zu sein³⁵¹). Im Śatarudriya (Vaj. S. XVI; vgl. Taitt. S. IV, 5, 1 ff.) ist einer der grossen Titel des Rudra vrātapati. Daraus ist zu entnehmen, dass im Herrschaftsbereich des Rudra das Vrāta-Wesen ganz besonders blühte, und dass er als der Oberherr dieser Genossenschaften galt und verehrt wurde, wozu stimmt, dass die Vrātya mit Rudra in engster Beziehung stehen. Unter ihm, dem göttlichen Oberherrn der Vrāta, gab es aber auch andere mythische oder irdische Vrātapati: „Verehrung sei euch Horden und Hordeherren (gaṇa, gaṇapati); Verehrung euch, den Scharen und Scharenherren (vrāta,

349) Weber, I. St. III, 473; XIII, 439; Ind. Lit.² 105. Die enge Verbindung zwischen den Sāmaveda- und den Schwarzen Yajurveda-Schulen ist bezeichnend. Vgl. noch Śat. Br. III, 8, 2, 24 und sonst. Weber, I. St. II, 287; III, 256 f.; 454; Ind. Lit.² 95; Vedic Index I, 256 und unten IV. Kap.

350) Es ist mit dem Ausdruck caraka offenbar ähnlich gegangen. Das Wort bedeutet ursprünglich einfach einen fahrenden Zauberpriester oder Priesterlehrling und wurde dann im besonderen auf eine ketzerische Schule des Schwarzen Yajurveda angewendet. (Vgl. Weber, Ind. Lit.² 95; Bṛh. Up. III, 3, 1; Chand. Up. I, 12).

351) Vgl. dazu auch unten den Abschnitt über die Vrātina.

vrātapati); Verehrung auch Gauklern und Gauklerherren (gr̥tsa, gr̥tsapati); Verehrung auch Gestaltwandlern (virūpa) und auch Vielgestaltigen (viśvarūpa) Verehrung“ (Vāj. S. XVI, 25)³⁵²⁾. Die Zusammenstellung ist in der Tat seltsam. Wir erinnern uns, dass gaṇa und vrāta im Zusammenhang mit den Marut gebraucht werden, den mythischen Urbildern der in Scharen auftretenden Kulttänzer³⁵³⁾. In diesem Zusammenhang erklären sich Gaukler, Gestaltwandler, Vielgestaltige. Es sind in mannigfacher Verkleidung auftretende kultische Scharen, die im Dienste des Rudra die heiligen Riten vollziehen, die wir im Mahābhārata in einem bisher in seiner Bedeutung übersehenen Abschnitt beschrieben finden³⁵⁴⁾. So erklärt sie auch der Kommentar: es seien solche, die allerhand Formen tragen können, wie Pferdegesichter, Rosshäupter usw., also Maskenträger. In diesem Zusammenhang erklären sich auch die vorausgehenden Stücke: „Verehrung den Sabhā und den Sabhāpati, den Rossen und Rosseherren, den Durchbohrern und Durchstechern usw.“ Wir haben hier eine grosse Prozession beschrieben, die im Dienst des Rudra in mannigfaltigen Abteilungen daherzieht und denen die Priestersänger ihr segnendes: „namah . . . vo namah“ zurufen. In diesem grossen Aufzug sind die Vrāta eine ganz bestimmte Gruppe, die mit den Gaṇa das Gefolge des Rudra bilden, und mit ihrem Treiben, da sie doch magisch mit der Macht des Gottes geladen sind, Heil und segnende Kraft verbreiten³⁵⁵⁾.

Der Kommentator erklärt hier vrātāḥ mit nānājātiyānāṃ saṃghāḥ³⁵⁶⁾, woraus zu schliessen ist, dass es sich um Gilden, Bruderschaften, Bünde handelt, in denen die Kastenunterschiede aufgehoben waren. Sie mussten also nach einem andern Gesichtspunkt zusammengefügt und durch andere Bande als die der Geburt und Kaste, die ja schon anfang, im orthodoxen Bereich ihre Macht geltend zu machen, verbunden gewesen sein, nämlich

352) Vgl. Kāth. XVII, 13.

353) Oben S. 184.

354) Vgl. unten.

355) Komm. devānucarā bhūtivīśeṣā gaṇāḥ.

356) Vgl. dazu unten den Abschnitt über die Vrātina, deren Vrāta mit denselben Worten erklärt werden.

durch eine gemeinsame Weihe oder einen gemeinsamen kultischen Zweck, dem sie alle dienten.

Wenn nun Rudra selber Vrātapati genannt ist³⁵⁷⁾, so ist doch anzunehmen, dass die Vrāta in seinem Dienste eine hervorragende Rolle spielten. Er, der wilde Berggott, den die Wasserträgerinnen und Hirten in Erscheinungen schauen, der wiederum in anderer Gestalt als fahrender Sänger umherzieht, der furchtbare und gütige (śiva) Herr der Geschöpfe (paśupati)³⁵⁸⁾, hat in seinem Gefolge die enthusiastischen oder wilden, oft unheimlichen Scharen, die Gaṇa und Vrāta, deren kultisches Tun uns weiter unten noch einmal beschäftigen wird³⁵⁹⁾. Hieher gehört auch der Gebrauch des Wortes in der späteren Literatur, vgl. z. B. Kathās. 35, 20. Dort ist der vielgipfelige Himalaya, der strahlende Bergpalast des Śiva, beschrieben, die Schatzkammer aller Arzneien und Zaubermittel, die Śivas Gnade vermitteln, Alter, Tod und alle Furcht vertreiben. In seinem Gefolge befindet sich der Vidyādhara-vrāta, die Schar derer, die das geheime Zauberkennen besitzen, und die Berggipfel leuchten rot von ihren Leibern. Sie sind also gedacht als über die Berge in roten Gewändern stürmend. Hier ist zu bemerken, dass die Zauberer in Indien häufig in Rot gekleidet sind, so z. B. die Priester beim Śyena³⁶⁰⁾.

Die Entwicklung des Gildenwesens im Herrschaftsbereich des Rudra wird vom Hundert-Rudra-Preis vorzüglich beleuchtet³⁶¹⁾. Es begegnen uns hier Gilden und Genossenschaften aller Art als Gefolge des Rudra, der ihr anerkannter Schutzpatron ist: „die Soldatengenossenschaften (senā) und ihre Führer, Wagenführer und Fussgänger, Zimmerleute, Wagenmacher, Pfeilmacher, Bogenschmied, Schmiede, Töpfer, Jäger, Hundeführer“; selbst Räuber und Wegelagerer sind nicht ausgeschlossen. Wo einmal in der

357) Vgl. noch Komm. zu Kāty. Śr. S. XXV, 5, 1 (vrātapatiya); Kauś. 73; Āśv. Śr. S. II, 12, 6 (vrātapata).

358) Vgl. im II. Band das Kap. Rudra.

359) Vgl. unten Rudra als indischer Dionysos.

360) Vgl. unten den Abschnitt über den Śyena.

361) Vgl. zur Frage des religiösen Charakters der Gilden im alten Indien bes. Majumdar, Corporate Life, 51 ff., 66 ff., 286 ff.

primitiven Kultur das Vorbild der Gilden durch die kultischen Genossenschaften gegeben war, da wurde das ganze Leben in diese Formung hineingezogen. Zahllose der heutigen indischen „Kasten“ sind solche Genossenschaften, zünftig organisierte Berufe, die ihren Ursprung auf die Offenbarung eines mythischen Altmeisters zurückführen. Alle diese Genossenschaften haben einen bestimmten Charakter der „Heiligkeit“: ihre Berufsgeheimnisse werden eifersüchtig als Gabe des Schutzpatrons gewahrt, die Fähigkeiten und Fertigkeiten neben der Überlieferung mit magischen Mitteln erworben, und für die Mitglieder, die durchaus als Eingeweihte betrachtet werden, gelten bestimmte rituelle Vorschriften, vor allem auch Tabu. Dass selbst die Einbrecher und Wegelagerer, die Diebe, Spitzbuben, Räuber, Bestehler und Zerreisser solche Banden bildeten, die Rudra als Schutzpatron anriefen ³⁶²), beweist, wie stark der Gedanke der religiös fundierten Gilde das gesamte Denken beherrschte und allmächtig bis in die dunkelsten und verstecktesten Winkel des vedischen Lebens hineinwirkte. Selbst die Hallunken wollten ihr Handwerk im Religiösen gründen und nicht einmal der Räuber fühlte sich sicher ohne den Schutz des Gottes, der in den Einöden und Wäldern herrschte. Solche seltsamen religiösen Zwittergebilde sind nicht selten im Bereich der primitiveren Religion ³⁶³). Das grausigste Beispiel einer solchen Verwilderung der religiösen Gilde zur Verbrechergenossenschaft sind die Thug im modernen Indien gewesen, die berühmten Nachfahren der Räuber und Mörder unter dem Patronat des Rudra im Śatarudriya ³⁶⁴).

Mit dieser Auffassung, dass die Vrāta ursprünglich kultische Verbände waren, die in den primitiveren Bereichen der Religion Altindiens ihr Wesen trieben, stimmt auch Pāṇini V, 3, 113 überein. Dort wird 112–118 die Bildung von Worten für Anführer gelehrt, v. 113 speziell von Anführern der Vrāta, die einen bestimmten Eigennamen tragen ³⁶⁵). So gab es nach dieser Stelle

362) Vāj. S. XVI, 20 f. Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, 179.

363) Vgl. Hauer, Die Religionen I, Stuttgart 1923, 483 f.

364) Über die Thug, R. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903, 183 ff.

365) Vgl. dazu 119 und IV, 1, 169–174.

Vrāta, die kapotapāka „Täubchen oder Taubenkocher(-esser“?) und vrīhimata „Reislehre-habend“ oder „Reisdenker“ hiessen. Ihre Anführer nannten sich kāpotapākyā und vraihimatyā. Es liegt beim ersten Namen doch sehr nahe, an bestimmte Gesellschaften zu denken, die ein heiliges Tier, hier die Taube, sakral kochten und assen, wie ein solches heiliges Tier häufig in primitiven Mysteriengesellschaften sakral gegessen wird; oder, wenn kapotapāka hier „Täubchen“ heisst, so ist der Kāpotapākyā der Anführer einer Genossenschaft mit dem Namen „junger Taubenschwarm“, was an totemistische Bünde erinnert.

Beim zweiten Namen „Reisdenker“ könnte man eine Erklärung in der Richtung versuchen, die durch Chānd. Up. III, 14, 3 gegeben wird, dass also etwa ihre geheime Weisheit an das Reiskorn anknüpfte; oder könnte man im Vergleich mit andern Primitiven³⁶⁶⁾ daran denken, dass sie den Reis dachten, d. h. mit konzentrierten Gebeten und Riten sein Wachstum förderten³⁶⁷⁾. Bei diesen Namen an Stämme zu denken, geht meiner Meinung nach nicht an. Wir haben dafür nicht den geringsten Stützpunkt. Diese Bedeutung, die auch P W gibt, ist durch die Tatsache ausgeschlossen, dass vrāta in der indischen Literatur nie Stamm bedeutet.

Die Folgerung aus dem Vorausgehenden für die Erkenntnis der Bedeutung von vrātya ist sachlich dieselbe wie die in a): die Vrātya sind Menschen, die mit heiligem Werke beschäftigt sind. Damit stimmen auch die Vrātyastoma-Texte überein. Nach Baudh. Śr. S. XVIII, 24 sind die Vrātya in ihrem Aufzug mit den Geweihten (dikṣita) in dem ihrigen in mystische Parallele gebracht: das „rūpa“ der beiden Kategorien ist dasselbe. Ausdrücklich ist vrātyavāda und dikṣitavāda gleichgestellt, also muss vrātya gleich dikṣita sein. Da vrāta von vrata abzuleiten ist und vrata das Gebundensein an oder durch eine übernatürliche Macht im Gelübde, im heiligen Werk bedeutet, und da dikṣita sachlich dieselbe Bedeutung hat, ist die Gleichsetzung von vrātya und dikṣita selbst-

366) Vgl. Hauer, Die Religionen I, 127 ff.

367) Vgl. K. Th. Preuss, Die Nayarit-Expedition, Leipzig 1912, XCV ff.

verständlich — verwunderlich ist nur, dass sie seither von keinem Forscher erkannt worden ist. Wir haben aber noch die weitere Bestimmung klar herausgestellt, dass die Vratya bei diesem heiligen Werke zu Kultgemeinschaften vereinigt waren.

c) Die Vratīna.

Vrāta in der Bedeutung von einer Gilde Geweihter, die im Dienste übernatürlicher Mächte im Lande umherziehen und ihre Zeremonien vollführen, liegt auch der Bildung des Wortes vrātīna zugrunde. Die Vratīna, nach der ganzen Beschreibung nichtbrahmanische Zauberpriester, werden nach Lāṭy. VIII, 5 von den brahmanischen Stämmen zu Zauberopfern gerufen, als deren klassisches Beispiel der ausgedehnte Verwünschungszauber Śyena angeführt und im einzelnen beschrieben wird³⁶⁸).

Der Śyena gehört zu den sogenannten Sadyaḥkra, d. h. zu den Opfern, die nur einen Tag dauern³⁶⁹). Ihrer Anlage und ihrem Zweck nach haben diese Opfer die primitivsten Formen der vedischen Opferpraxis, ganz offensichtliche Überreste heiliger Handlungen aus der frühesten vorvedischen Zeit, und es ist anzunehmen, dass die primitiveren Schichten der arischen Bevölkerung in Indien diese Zeremonien in ihrer ursprünglichen Form beibehielten, während der brahmanische Opferkult der höheren Schichten zum gewaltigen System sich auswuchs. In der Tat sind Reste dieser früheren Formen der Zauberopferpraxis im nördlichen Indien bis heute erhalten geblieben³⁷⁰). Sie erinnern

368) Ṣaḍvīmśa Br. III, 8 (IV, 2 in Eelsinghs Ausg. S. 122 ff.; die Zahlen beziehen sich auf dasselbe Kap.; Weber, I. St. I, 51 gibt IV, 2) erklärt, warum die Zeremonie śyena heisst: śyeno vai vayasām kṣepiṣṭho / yathā śyena ādadīta evam enam etena ādatte. Wie also der Adler (Habicht) als schnellster und stärkster Raubvogel die andern Vögel überwältigt, so überwältigt man mit dieser Zeremonie den Feind. Vgl. auch Bandh. XVIII, 36; Kāty. Śr. S. XXII, 3; Āśv IX, 7; Hillebrandt, Rit. Lit. 139; Weber, Ind. Lit.² 85; śyena ist auch ein Sāman, T. M. Br. XIII, 10, 12 ff.; Lāṭy. VI, 2, 8; vgl. I. St. III, 240 f.

369) Vgl. die sadyaḥkradharmāḥ Kāty. XXII, 3, 26 ff.; T. M. Br. XVI, 12 ff.; Lāṭy. VIII, 5, 18.

370) W. Crooke, The Popular Religion and Folklore of Northern India, Westminster 1896, II, 287 ff.

an Zeremonien, die im vedischen Ritual in die grossen Opferreihen eingebaut sind.

Die Priester, die in vedischer Zeit dabei mitwirken, sitzen in verschiedenen Himmelsrichtungen und Entfernungen nieder und werden dann auf vier Pferdewagen mit Milchscläuchen hergeführt. Die bei dem Schotteln der Wagen entstandene Butter wird zum Opferschmalz verwendet. Der Preis für den zu kaufenden Soma ist ein dreijähriger Stier, der die Hoden noch besitzt (also zeugungskräftig ist); die Vedi ist ein Fruchtfeld, mit Reis oder Gerste, oder eine Getreidetenne. Die Ochsen müssen die Frucht zuerst zusammentreten; als Dreschpfosten, um den die Tiere sich drehen, wird eine Pflugdeichsel verwendet, die dann zum Opferpfosten wird, dessen Knauf ein (Getreide-)Büschel bildet³⁷¹⁾.

Diese Anordnungen geben aber nur die Grundform (prakṛti) für die Eintagsopfer, die in der mannigfachsten Weise abgewandelt werden können je nach Umständen und nach Zweck. Die in der Grundform angedeuteten Ernte- und Fruchtbarkeitszauber sind sozusagen die anerkannte, auf das Heil des Stammes zielende weisse Magie. Da gibt es nach unseren Texten solche Eintags-Zauberopfer zur Erlangung des Himmels, zur Erlangung von Vieh und Nachkommenschaft, von Nahrung, eines festen Standes (pratiṣṭha), d. h. Gegründetsein in der zauberischen Macht. Andere beseitigen Krankheiten, vernichten Nebenbuhler, helfen zur Erlangung von Kühen. Vielfach drücken schon die Namen den Zweck aus: viśvajicchilpa „das Kunstwerk der Allbesiegung“ oder udbhid „der Aufbrecher“ (der als Eroberungs- und Regenzauber Verwendung findet), weil er die „Burgen“ (der Feinde oder des Himmels) aufbricht und zur Erlangung von Kühen verhilft³⁷²⁾.

Der zu diesen Opfern gehörige Śyena ist nun offensichtlich schwarze Magie; er ist ein typischer Verfluchungszauber. Kāty. (XXII, 3, 1) nennt den Śyena die Zeremonie des Zauberers (abhicāraṇa). Der Kommentator zu Laṭy. VIII, 5, 4, wo die

371) Die Ausführungen des Kommentators zu Kāty. XX, 3, 51 zeigen, dass er den ursprünglichen Sinn der Zeremonie als Ernte- und Fruchtbarkeitszauber nicht mehr verstanden hat.

372) Vgl. oben S. 133 f.

Art des Opferplatzes (*devayajana*) angegeben ist, macht die Bemerkung: „Bei den der Zauberei dienenden Zeremonien gehört der angegebene Opferplatz zu den Mitteln, die eine Behexung zu unheilvoller Verwirrung (der Feinde) bewirken (*viparyayasya abhicaraṇīyeṣu*)“³⁷³).

Die Beschreibung des *Śyena* in den Texten gibt uns ein anschauliches Bild von dem unheimlich-wilden Getriebe, das sich hier grellfarbig abspielt³⁷⁴). Der Opferplatz ist draussen im abgehauenen oder abgebrannten Dschungel, wo Baumstümpfe stehen und das Gras vom Grasmesser oder vom Waldbrand vernichtet ist (ein Sinnbild der Zerstörung, auf welche die Zeremonie hinzielt). Die beiden Naben eines Totenwagens (an dem Unheil hängt) dienen als Presse für den Soma. Als Opferstreu dienen Rohrpfeile; die Umhegungshölzer (des Opferfeuers) sind aus Keulen gemacht. Der Opferpfosten aus Tilvaka- oder Badha-Holz hat statt eines Knaufes ein Holzschwert (*sphya*)³⁷⁵). Als *Havirdhana* dienen nach *Kāty.* zwei Karren. *Ṣaḍv. Br.* (a. a. O. v. 6) fügt die interessante Notiz hinzu: „Zwei Kriegswagen bilden die *Havirdhana*; er lässt gegen den Feind einen Wagendonnerkeil zur Niederstreckung los“; und der Kommentator erklärt, dass man beim *Śyena* zwei Kriegswagen (*ratha*) und nicht einfach zwei Karren wie bei der Grundform (d. h. beim *Sadyahkra*) verwenden soll^{375 a}). Durch die Verwendung eines Kriegswagens

373) Der Text hat *vīparyyasya*, offenbar ein Druckfehler für *viparyayasya*.

374) Es bestehen gewisse Unterschiede in den Texten, die aber wesentlich dasselbe Bild zeichnen; vgl. *Kāty.* XXII, 3, 1 ff.; *Lāty.* VIII, 5; *Āśv. Śr.* S. IX, 7, 1; *Maś.* III, 7.

375) *sphya*, eig. eine scharfe hölzerne Spachtel, die vermutlich in vor- arischen Kulturepochen auch als Schwert gebraucht wurde, spielt, wie häufig solche Reste aus uralter Vergangenheit, eine grosse Rolle im vedischen Opferkult als Zauberschwert. Im *Sat. Br.* gilt *sphya* als Feinde-verderbende, magische Waffe und wird als ein Teil von *Indras* Donnerkeil betrachtet, I, 2, 4, 3: „Wenn der Priester das Holzschwert aufhebt, hebt er diesen Donnerkeil gegen den gottlosen, böswilligen Feind, wie *Indra* den Donnerkeil gegen den *Vṛtra* erhob: Dies ist der Grund, weswegen er das hölzerne Schwert erhebt.“ Vgl. a. a. O. I, 2, 5, 20 f.; III, 3, 1, 5 ff.; *Ait. Br.* VIII, 2, wo *sphya* bei der *Punarabhiśeka*-Zeremonie verwendet wird.

375 a) *rathau havirdhāne bhavato rathavajram eva asmai tat pravartayati śṛṭyai.*

schleudert der Priester eine wirkungskräftige, wagenartige Waffe gegen den Feind. Damit sind wir in die hier zugrunde liegende Zaubersymbolik eingeführt; es ist ein typischer Analogiezauber, der in dem ganzen magischen Apparat seinen Ausdruck findet³⁷⁶). Nach Lāṭy. soll man das Opferschmalz von Kühen nehmen, die unter fieberkranken Kühen noch von Fieber frei geblieben sind. Das Opfertier ist rot und wird dem Rudra-Agni geweiht. Die Priester tragen rote Kleider, rote Turbane, vom Halse herab hängt die heilige Opferschnur (die also allgemeiner arischer Brauch war); mit abgespanntem Bogen und Pfeilen, im Köcher eingesteckt (upotaparusa u(j)jjadhanvānaḥ)³⁷⁷), opfern sie.

376) Gut sagt das Ṣaḍv. Br. III, 8, 20 f.: śaraṃ śīrtayi / vaibhītaka idhmo vibhittiyai.

377) Die bei Lāṭy. v. 8 und Kāty. v. 17 gebrauchten Beiwörter zu dem Zauberbogen sind schwer zu deuten und waren schon für die Komm. nicht mehr ganz durchsichtig, denn sie deuten widersprechend.

Der Komm. zu Lāṭy. erklärt: upotaparusaḥ āsannaparusaḥ parusaḥ iva vyavasthitāḥ; apare bruvate upotāśca parusaśca iti upotāḥ kañcukinaḥ pūrva eva ity arthaḥ / ujjadhanvānaḥ udgatajyāny eṣāṃ dhanūṃśi bhavanti. Kāty. v. 17 hat nur ujjadhanvānaḥ, läßt also das schwierige upotaparusaḥ einfach weg (er gibt jedoch in v. 18 kalāpinaḥ „mit Köchern versehen“, und der Komm.: śarapūrṇā carmamayī bhastrā) und Komm. und S. zu Kāty. erklären: udgatā jyā dhanuṣo yeṣāṃ te ujjadhanvānaḥ, āropitadhanvānaḥ ity arthaḥ; ujjāni udgatajyāni jyādbhirūdhāni dhanūṃśi yeṣāṃ te ujjadhanvānaḥ.

Darnach wäre die Bedeutung von ujjya „angespannt, mit aufgelegtem Pfeil.“ Ich glaube aber, dass diese Erklärung falsch ist, und zwar wegen Brh. Up. III, 8, 2; aus dieser Stelle scheint mir die Bedeutung von ujjya klar hervorzugehen. Die Schwierigkeit der Worterklärung liegt darin, dass man die Handlung mit der Sehne sowohl in Beziehung auf den Bogenstock wie auch auf den Schützen betrachten kann; je nach der Beziehungsrichtung bekommen die Präpositionen adhi, ud, upa eine gegenteilige Bedeutung. Hier an unserer Stelle entscheidet aber die Situation die Bedeutung. Die Gārgī legt dem Yājñavalkya zwei Fragen vor, die sie einleitet mit den Worten: „Wie ein Heldensohn aus dem Lande der Kāśī oder der Videha ujjyam dhanur adhiyam kṛtvā zwei Rohrpfeile, mit denen er den Gegner durchbohren will, in die Hand nimmt und auf ihn losgeht ...“ Der Komm. erklärt dies mit: ujjyam avatāritajyākam dhanuḥ punaradhijyam āropitajyākam kṛtvā. Diese Erklärung nimmt also ujjya für „abgespannt“, adhijya für „angespannt“, und dies ist ohne Zweifel richtig, denn diese Bedeutung ist von der Situation gefordert: Die Sehne, an einem Bogenende ausgespannt (damit der Bogen nicht seine Spannkraft verliert) und wohl um den Bogenstock

Bei Lāṭy. haben wir ausführliche Angaben über die bei der Zeremonie verwendeten Gesänge. Im Mittelpunkt standen die beiden uralten und zaubermächtigen Saman Br̥hat und Rathantaram, die auf besondere Weise vorgetragen wurden. Die beiden Formen, die Lāṭy. als zulässige nennt, heissen raurava (nach dem Brüllhirsch benannte) und yaudhājaya (die Form des im Kampfe Siegenden). Die erstere Bezeichnung bezieht sich auf die lautbrüllende Vortragsweise, die letztere auf die Wirkung des Gesanges³⁷⁸). Śaṣṭv. Br. III, 8, 8f. gibt wiederum die magische Bedeutung: „Mit Br̥hat und Rathantaram wirft er einen Donnerkeil zur Vernichtung. Der Samanvajra ist der wirkungskräftigste aller Vajra. Die Schar der Priester brüllen zusammen vaṣaṭ. So schleudert er den Donnerkeil zur Vernichtung.“ Und Āśv. (IX, 7, 1 ff.) fügt die Notiz hinzu, dass man nach der Schleuderung von Flüchen die Aufforderung (zum Rezitieren der Sprüche und zum Singen der Saman) ergehen lassen soll. Den Vaṣaṭ-Ruf aber soll man gleichsam (den Feind) zerschellend machen (chindan iva vaṣaṭ kuryāt), was erklärt wird: „indem man mit dem Opferlöffel die Kohlen zerschlägt oder (indem man) mit dem Geiste (zerschlägt).“ Also am Höhepunkt der Zeremonie ein Getöse von brüllenden Sängern, laute Rufe ausstossenden, mit unheimlichen Zauberinstrumenten wild hantierenden, in grellfarbige Gewänder gekleideten Priestern, die Flüche gegen den fernen Feind schleudern. Von der Morgenfrühe bis zum Abend dauert im abgelegenen Waldesdickicht das Treiben dieser fremden Schar, bis die abgemessenen magischen Kunstgriffe und das dumpfe Murmeln der Mantra ausbricht in ein wildestatisches Toben unter dem Einfluss von Manyu, dem Zornesmut, der immer

geschlungen, knüpft man, wenn der Bogen gebraucht werden soll, mit leichter Biegung des Bogenstocks wieder in ihre Öse am Bogenende ein (ā-ropayati), worauf der Pfeil aufgelegt und der Bogen zum Schiessen gespannt wird. Also ist ujja der Bogen mit abgespannter Sehne, der blosser Bogenstock (kevala dhanurdanda). Es ist derselbe Bogen, der dem Viṣṇu das Haupt abgeschlagen hat (Śat. Br. XI, 1, 5, 10).

378) Die Gesänge wurden nach den Texten in verwickelten, auf künstliche Weise mit verschiedenen Versmassen zusammengekoppelten vorwärts- und rückwärtslaufenden Gängen vorgetragen, sicher um die zauberische Wirkung zu erhöhen.

wieder angerufen wird. Ist die Feier vorbei, so treiben die wilden Gesellen, angetan mit dem Habit der Zeremonien, der ihnen zufällt (Kāty. XXII, 3, 24), seltsame Kühe als Opferlohn davon: einäugige, hinkende, lahme, solche mit zerbrochenen Hörnern (oder ungehörnte [kūṭa]) und die mit Kranken vermischt waren³⁷⁹). Diese Kühe soll man zur Zeit der Opferspende mit Dornen ritzen, um Blut zu ziehen, ohne sie ernstlich zu beschädigen, offenbar ein abschliessender Bluttauber, gegen den Feind gerichtet. Dies also ist das Ende dieser schaurigen Zeremonie: die Schar der in Rot gehüllten Zauberpriester treiben die hässlichen, blutropfenden Kühe durch den sich verdunkelnden Dschungel davon. Solcher Art waren die Zeremonien, welche die Vratina für ihre orthodoxen Stiefbrüder verrichteten³⁸⁰). Die Bemerkung der beiden Sūtra-Verfasser (Kāty. und Laṭy.), dass von jeder der fünf Arten Kühe je neun als Opferlohn herbeigeführt werden sollen, lässt darauf schliessen, dass eine Schar von neun Priestern die Zeremonie vornahm, von denen jeder je fünf Kühe, also von jeder Art eine, empfing³⁸¹). Die beim Śyena amtierenden Vratina waren also Navagva „Wanderer zu Neunen“, die als Zauberer im Lande umherzogen³⁸²).

Dass man zu diesem furchtbaren Zauber in der vedischen Zeit selbst im brahmanischen Bereich die Vratina holte, beweist zunächst, dass die brahmanischen Priester in jener Zeit versuchten, diese wilden Zauberopfer von sich abzuwälzen und sie ihren Brüdern aus primitiveren Schichten zu überlassen. Dann aber auch, dass die Vratina im Rufe standen, solche Zeremonien besonders wirkungskräftig auszuführen, so wie man etwa in katholischen Gegenden die Kapuziner ruft, wenn es gilt, Teufel

379) Dies ist offenbar der Sinn von hrutamisra bei Kāty., das der Komm. mit jvaragrhitamisra wiedergibt. Vgl. Kāty. XXII, 3, 19 und Parallelstellen.

380) Im Anhang gebe ich eine Anzahl ähnlicher Zeremonien nach dem Śāṅkh. Śr. S. und dem Atharvaveda; vgl. Anh. II.

381) Der Nachsatz bei Kāty. „oder nach der Zahl der Menschen“ kann sich auf die Veranstalter der Opfer oder auf die den Zauber ausführenden Vratina beziehen. Die Komm. sind unklar und widersprechend über diesen Punkt. Offenbar war 9 die anerkannte Zahl, von der aber auch abgewichen werden konnte.

382) Vgl. oben S. 183.

auszutreiben und Geister zu bannen, oder wie einstens die Nordländer, wenn sie einen Tod und Verderben bringenden Seid machen wollten, den Zauberer oder die Zauberin von Finnland kommen liessen³⁸³). An der Westküste Indiens ist es übrigens heute noch Brauch, dass die sogenannten Teufelstänzer, die Vertreter einer wildekstatischen primitiven Priesterschaft, von den reichen Gutsbesitzern hinduistischen Glaubens gerufen werden, um ihre Beschwörungen vorzunehmen, wie z. B. im Tululande³⁸⁴). Sie waren also anerkannte Zauberpriester, „Wissende“ im unheimlichen Sinne, die nicht verschmähten, ihre geheimen Kräfte in den Dienst derer zu stellen, welchen der Glaube an sie und die Mittel zu ihrer Ablohnung nicht mangelten.

Es darf aber aus Lāṭy. VIII, 5 nicht geschlossen werden, dass die Vrātina nur solche Zeremonien ausübten wie den Śyena, so wenig die finnischen Zauberer, die zum Seid ins Nordland fuhren, etwa nur diesen Fluchzauber geübt hätten. Wie jene finnischen

383) P. Herrmann, Nordische Mythologie, Leipzig 1903, 557 ff.; 549 f.

384) Wichtig ist übrigens noch festzustellen, dass Ṣaḍvīmśa Brāhmaṇa, das ein Nachtrag zum T. M. Br., also wohl spät ist (vgl. Weber, Ind. Lit.² 75 f.; Winternitz, Gesch. d. Ind. Lit. I, 166 f.), die Bestimmung, dass zum Śyena Vrātina geholt werden müssen, nicht mehr hat, ebensowenig die andern späteren Texte. Die Entwicklung war seit Lāṭy. weitergegangen, die Gegnerschaft der Brahmanen gegen die nichtbrahmanischen Zauberer und Priester war so gewachsen, dass ein Heranziehen dieser „Wissenden“, wenigstens im anerkannten System, ausgeschlossen war. Privatim werden natürlich jene Zauberpriester auch von orthodoxen Kreisen zu den alten Zeremonien ebenso noch gerufen worden sein wie die „Teufelstänzer“ der Tulu von den hinduistischen Gutsbesitzern Südkanaras, oder auch die Zauberpriester Malabars von den zum Christentum bekehrten Palmbauern. Auch die Ausführungen des Komm. zu Lāṭy. VIII, 5, 1 zeigen, dass zur Zeit des Kommentators die Regel, Vrātina zum Śyena zu rufen, nicht mehr eingehalten wurde, denn er setzt sich umständlich mit der Frage auseinander, ob die Tatsache, dass von dem Zauberpriester hier nur eine der in I, 1, 7 geforderten Eigenschaften verlangt wird (nämlich dass er gelehrt sei), andere Vollpriester ausschliesse, und kommt zu dem Schluss, dass das nicht der Fall sei. Es muss also zu seiner Zeit die Zeremonie von richtigen Brahmanenpriestern ausgeführt worden sein. Diese Tatsache zeigt nebenbei, wie die primitiveren, nichtbrahmanischen Zeremonien in dem brahmanischen Ritual, nachdem die Hochentwicklung der Opferpraxis einem breitströmenden Synkretismus Platz gemacht hatte, mehr und mehr volle Anerkennung fanden.

Zaubergewaltigen in ihrer Heimat zur Zunft der Priester gehörten und alle heiligen Zeremonien verrichteten, die allerdings in wild-ekstatischen Formen verliefen entsprechend ihrer Entwicklungsstufe, so waren auch die Vratina Angehörige priesterlicher Zünfte, die, um ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, ins Brahmanenland wanderten. Dass sie dort keines der grossen Opfer vollzogen, ist selbstverständlich. Dazu waren die brahmanischen Priester da. Man gewann sie zu den Zeremonien, zu denen sich damals, zur Blütezeit der brahmanischen Opferpraxis, kein Brahmane hergab und die trotzdem in den primitiveren Schichten der Religion von grosser Bedeutung waren. In ihrer nichtbrahmanischen Heimat werden sie aber als voll anerkannte Priester amtiert haben.

Sie waren auch Vertreter einer besonderen Wissenschaft und hatten auch den Orthodoxen analoge Stände. Nach Lāṭy. VIII, 5, 1f. gab es unter den Vratina yaudha, d. h. solche, die zu den Kriegern (yodha) gehörten.

Die gelehrten Söhne von diesen sollte man beim Śyena zu Priestern wählen³⁸⁵). Es war ganz in der Ordnung, dass für den Zauber, bei dem ein Kriegswagen und ein Zauberschwert die Hauptwaffen waren und der den Feind vernichten sollte, ein Angehöriger des Kriegerstandes das Priesteramt übernahm. Die Notiz beweist auch, dass im ausserbrahmanischen Bereich die priesterlichen Funktionen nicht an eine Priester-Kaste gebunden waren. „Gelehrt“ mussten diese Söhne der zum Kriegerstand gehörigen Vratina doch in ihrer eigenen Zauberwissenschaft sein. Offenbar hatten die Söhne der Vratina, welche die heiligen Zeremonien vollziehen wollten, eine Schulung in der „heiligen“ Wissenschaft, also hier der Zauber-Wissenschaft durchzumachen, wie das im brahmanischen Bereich für die kultischen Menschen in deren Wissenschaft verlangt war.

Diese Zauber-Wissenschaft war schon sehr frühe auch in jenen zurückgebliebenen Schichten der arischen Religion in die Mystik übergegangen³⁸⁶). Ein Beispiel dafür bietet das oben behandelte Lied Av VIII, 8 über einen dem Śyena verwandten

385) vrātinānām yaudhānām putrān anūcānān ṛtvijo vṛṇīta śyenasya, Lāṭy. VIII, 5, 1.

386) Vgl. Bd. II das Kap. über die kosmischen Entsprechungen.

Verwünschungszauber. Hier wird, wie wir gesehen haben³⁸⁷⁾, von v. 22 ab ein Zauberwagen angerufen, der siegend und vernichtend nach allen Seiten läuft wie der Rathä beim Śyena. Der Abschnitt, im Stil der Brahmana, ist ein Stück Mystik im Anschluss an den magischen Apparat. Solche mystische Vertiefung und Vergeistigung des magischen Apparats mit Hilfe der kosmischen Entsprechungen und Gleichungen ist in den vedischen Schriften die Methode, von der Zauber-Opferpraxis zur Mystik und zur Philosophie überzugehen, in der dann der äussere Apparat völlig verschwindet und das „Denken“ und „Bedenken“ des mystischen Sinnes jener zauberischen Handlungen die Hauptsache wird, bis es schliesslich als das einzige Tun des „Wissenden“ zur Meditation und Versenkung führt.

Śaṇḍilya schreibt nach Laty. VIII, 5, 2 vor, dass die zum Śyena aus den Vratina zu wählenden Zauberpriester von den Arhat genommen werden müssen³⁸⁸⁾. Daraus ist zunächst klar, dass die Stämme, zu denen die Vratina gehörten, einen Stand hatten, der diesen Namen trug (also etwa dem der Brahmanen im orthodoxen Bereich entsprach). Dann ist das Wort aber auch ein Beweis dafür, dass sie Arier waren, denn arhat ist ein arisches Wort und ist seit alters ein Ehrentitel heiliger Wesen und ist es geblieben bis auf den heutigen Tag, allerdings nicht in der späteren orthodoxen Literatur, aus der es eigentlich verschwindet, sondern in den ketzerischen Kreisen, aus denen dann die beiden Hauptreligionen der Ketzer, der Jinismus und Buddhismus, erwachsen³⁸⁹⁾.

387) Vgl. oben S. 140.

388) Wir kennen Śaṇḍilya aus dem Śat. Br. als einen der grossen Rituallehrer (IX, 4, 4, 17 und oft; vgl. Vedic Index II, 371), und es ist begreiflich, wenn er als Brahmane zu einer so wichtigen Zeremonie wie Śyena die dem Brahmanen entsprechenden Vertreter der priesterlichen Funktionen, und dies waren eben die Arhat, forderte.

389) Dass arhat von arh abzuleiten ist, ist selbstverständlich. Dieses Wort bedeutet „etwas Wert sein; Ansprüche, ein Recht auf etwas haben“; arha bedeutet „würdig einer Sache, eines Titels“ usw.; so ist denn arhaṇa „Ehrenbezeugung, Verehrung“, arhatva „die Würdigkeit“ (vgl. P W). In der Bedeutung „vermögend, würdig“ kommt das Wort im Rv vor; I, 94, 1 von Agni, der eines Lobliedes würdig ist (vgl. II, 3, 1. 3; X, 2, 2). V, 7, 2 ist das Wort von Priestern gebraucht, die in heiliger Versammlung den Agni

Da der strenge Śaṇḍilya mit seiner dem 1. Vers widersprechenden Forderung sicher nicht nach unten, sondern nach oben verbessern wollte, sind die Arhat als der höchste Stand der Vrātina anzusehen. Und da diese Arhat ihrem Namen nach die Vorläufer der „Wissenden“ und „Heiligen“ der späteren ketzerischen Religion gewesen sein müssen, so kann daraus ein Schluss gezogen werden auf die Stämme, zu denen die Vrātina gehörten: Sie waren Arier primitiverer Kultur und Religion als die des orthodoxen Brahmanismus; sie waren in Stände eingeteilt, von denen die der Yaudha und Arhat, der Krieger und der „Würdigen“, die angesehensten waren. Diese Stände pflegten eine heilige Wissenschaft, die sich vornehmlich auf die zauberisch-mystische Opferweisheit bezog.

entzünden; V, 52, 5 tragen die Marut diesen Titel; X, 99, 7 wird Indra so genannt (vgl. Rv II, 33, 10, wo arhan in der Bedeutung „für etwas würdig sein“ von Rudra gebraucht ist). Also ist in der ältesten Literatur arhat ein Beiwort besonders von Agni und seinen Dienern, aber auch von andern Gottheiten wie von Indra, den Marut, Rudra. Im Ait. Br. und Śat. Br. erscheint das Wort schon im Sinne eines Titels. Ait. Br. I, 15: „Gerade, wie wenn in dieser irdischen Welt ein menschlicher König kommt oder ein anderer Arhat (anya arhat), man einen Ochsen schlachtet oder eine nichtkalbende Kuh“, so wird Agni sozusagen als Opfer dargebracht, wenn Soma als Gast erscheint. Damit ist zu vergleichen Śat. Br. III, 4, 1, 1 ff., wo ebenfalls vom Gastopfer für Soma die Rede ist, und wo v. 3 und 6 die Art, wie man Soma als Gast empfangen soll, wieder mit dem feierlichen Empfang eines Arhat verglichen wird, bei dem das ganze Haus regsten Anteil nimmt (vgl. Bd. II das Kap. über den Atithi und I. St. I, 51).

Das Wort kommt in der späteren brahmanischen Literatur nicht mehr oft vor, jedenfalls nicht als eigentlicher Titel (vgl. z. B. Raghuv. I, 55; V, 11; Manu III, 128, wo einem Vipra das Beiwort arhattama gegeben wird; vgl. noch Gaṇapāṭha 167, 4, brāhmaṇādayaḥ), während es in der buddhistischen Literatur an zahllosen Stellen für einen Menschen gebraucht wird, der die Stufen des achtheiligen Pfades durchschritten und die Erleuchtung erlangt hat. Arhatschaft ist in den Pali-Texten das eigentliche Ziel aller Mönche auf Erden, und Buddha selber ist der vollkommene Arhat. Schliesslich wird das Wort dann in den Sanskritschriften des Mahāyāna die Bezeichnung der höchsten Würde in der buddhistischen Hierarchie (vgl. zu den im PW angegebenen Stellen noch Encyclopaedia of Religion and Ethics I, 774f. den Artikel über Arhat von Rhys Davids). Dann wird das Wort aber besonders auch von den Jaina für ihre „Sieger“ gebraucht. Selbst ihr Obergott trägt diesen Titel (vgl. H. v. Glasenapp, Der Jainismus, Berlin 1925, 247 ff.).

Dass die Vratina in kultischen Genossenschaften organisiert waren, geht aus ihrem Namen hervor, denn dieser kann nur von vrāta abgeleitet werden.

Hier ist es nötig, Paṇinis Erklärung des Wortes vrātina (V, 2, 21) heranzuziehen, denn daraus und aus den Bemerkungen der Kommentare zur Stelle werden wir noch einige weitere Erkenntnisse über das Wesen der Vrāta, über ihre Hantierung und vor allem auch über ihre spätere Entwicklung gewinnen. Paṇini erklärt in V, 2, 1—23 die Bildung und Bedeutung der Worte auf ina³⁹⁰). Die Bedeutung von vrātina gibt er wieder mit: vrātena jīvati „(ein Vratina) lebt von vrāta“. Patañjali bemerkt zur Stelle: vrātena jīvati ity. ucyate / kiṃ vrātaṃ nāma / nānājātiya aniyatavṛttaya utsedhajīvināḥ saṃghaḥ vrātāḥ / teṣāṃ karma vrātaṃ / vrātakarmaṇā jīvati iti vrātinaḥ. Also: „vrātena jīvati heisst es. Was bedeutet hier das Wort vrāta? Aus verschiedenen Kasten zusammengesetzte, nicht nach den (brahmanischen) Vorschriften sich richtende³⁹¹), von utsedha³⁹²) lebende Genossenschaften heissen vrātāḥ, deren Werk vrātaṃ. Wer vom vrāta-Werk lebt, ist ein Vratina“. Die Vratina sind Leute, die in Genossenschaften umherziehen und mit bestimmten Handlungen, welche diesen Genossenschaften eigentümlich sind, ihren Lebensunterhalt verdienen. Auch Hemac. 480 stimmt damit überein, wenn er sagt:

390) Nach diesem Abschnitt bedeutet ina: „daraus gemacht“, z. B. sarvacarmīṇa „ganz aus Leder gemacht“; oder „zeigend, widerspiegelnd“, z. B. yathāmukhīṇa; oder „dieses ganz einnehmend oder erfüllend“, z. B. sarvakarmīṇa; oder „gehörig, nachgehend“, z. B. anugavīno gopālaka; ina wird auch angefügt zur Bezeichnung eines Feldes, auf dem ein bestimmtes Getreide wächst, z. B. maudgīṇa „Bohnenfeld“. So bezeichnet also das Suffix ina allgemein: „die Art von etwas habend, aus etwas gemacht, dazu gehörig, etwas hervorbringend“, also eine bestimmte Eigenschaft oder Handlung, die im Stammwort ausgedrückt dem eignet, der mit dem Worte auf ina gemeint ist.

391) Winternitz (Aufs. 49) übersetzt aniyatavṛttayaḥ „von ungezügelter Lebensweise“ und meint damit ein wildes Räuberleben. Diese Erklärung ist durch nichts gewährleistet. pw gibt „keinen bestimmten Lebensunterhalt habend“. Das Wort bedeutet aber einfach „Leute, die sich nicht nach dem niyama, d. h. nach den in den Gesetzbüchern vorgeschriebenen Regeln richten.“

392) utsedha wird weiter unten erklärt werden.

vrātināḥ saṃghajīvināḥ „Die Vrātina leben in Genossenschaften zusammen“³⁹³).

Es scheint, dass die Erklärung des Patañjali von vrāta als die uneingeschränkt gültige anerkannt wurde, denn von ihm bis auf die spätesten Erklärer herrscht eine einheitliche, fast durchweg wörtlich mit ihm übereinstimmende Tradition. Nach allen uns erhaltenen späteren Zeugnissen sind die Vrāta aus verschiedenen Kasten bestehende Genossenschaften, die nicht nach den Regeln leben und ein ihnen eigentümliches Werk, vrātam, ausüben, und die Vrātina gehören zu dieser Kategorie und leben von diesem Werk³⁹⁴). Zu den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung passen die Bestimmungen: „aus verschiedenen ‚Kasten‘ zusammengesetzte, nicht nach den (brahmanischen) Regeln lebende Genossenschaften“; denn in den Vrāta waren nicht nur Yaudha und Arhat (vielleicht auch „Vaiśya“) vereinigt, es befanden sich ja in ihnen nach unsern Texten auch verschiedene „Klassen“ mit „verschiedenartigen Bräuchen“ (T. M. Br. XVII, 1, 5 und Komm.); sie fügten sich also nicht der brahmanischen Lebensweise (wenn wir hier die Charakterisierung der Vrāta in dem Kommentar zu T. M. Br. XVII, 1—4 auf die Vrāta der Vrātina übertragen dürfen). Die Erklärung Pāṇinis ohne die Bemerkungen der Scholiasten würde also im Vergleich mit dem seither Erarbeiteten gar keine Schwierigkeiten bereiten. Darnach waren die Vrātina Leute, die vom Werk der Vrāta (vrātam) leben. Nach der Grundbedeutung des Wortes vrāta „in heiligem Werk

393) Die Übersetzung von Boehtlingk und Charles Rim (Petersburg 1847): „Leute, welche ohne bestimmten Erwerbszweig in Gesellschaft leben“, gibt den Charakter der Vrātina in ihrer späteren Entartung (siehe unten) richtig wieder, nicht aber den ursprünglichen Sinn der Ausdrücke.

394) Der Komm. zu Vāj. S. XVI, 25 hat: vrāta nānājātiyānām saṃghāḥ. Der Komm. zu Lāṭy. VIII, 5, 1: vrātinānām iti / nānājātiyā aniyatavṛttaya utsedhajīvināḥ saṃghātāḥ vrātāḥ / vrātānām karma (vrātam ist zu ergänzen) / vrātakarmanā jīvanti vrātināḥ // Jayamaṅgala zu Bhāṭṭ. IV, 12: nānājātiyā aniyatavṛttayaḥ śarīram āyāsa ye jīvanti te vrātāḥ / teṣāṃ yat karma tad api vrātam / tena jīvanti iti vrātināḥ, vrātena jīvati iti. Ähnlich Bharatamallika zur Stelle: nānājātiyā aniyatavṛttayaḥ śarīrakleśena ye jīvanti te vrātāḥ / teṣāṃ yat karma tad api vrātam iti rūḍham / pūrvavādināḥ / teṣāṃ madhye ye vyālā upaghātākāś teṣu dīprāṇi astrāṇi yasya sa tathā / vyālo bhujaṅgame krūre śvāpade duṣṭadantini iti viśvaḥ.

verbundene Schar“ ist dieses „Werk“ zu bestimmen als „kultische Handlung“. Diese philologisch-analytisch gefundene Bedeutung wird durch die Texte bestätigt: nach *Laṭy.* VIII, 5 verrichten die *Vrātina* zauberische Zeremonien um Lohn selbst in den ihnen fremden brahmanischen Bereichen. Schwierigkeiten erheben sich aber bei der Erklärung der Kommentare.

Die Schwierigkeit der Erklärung von *utsedhajīvin* liegt natürlich in dem Wort *utsedha*³⁹⁵). Die Wörterbücher geben zwei Grundbedeutungen: Höhe, Dicke, Breite³⁹⁶) usw. und Körper³⁹⁷). Offenbar war das Wort zur Zeit des *Patañjali* in diesem Zusammenhang ohne weiteres verständlich, während es die *Kāśikā* und die Späteren (z. B. *Jayamaṅgala* und *Bharatamallika*) erklären zu müssen glaubten³⁹⁸). Die Erklärungen laufen alle darauf hinaus, dass die *Vrāta* von körperlicher Anstrengung, körperlicher Übung, ja Körperqualen leben. Ich denke, dass wir diese Zeugnisse nicht beiseite setzen dürfen und dass deshalb die andere Bedeutung von *utsedha* „Anhöhe“ usw. für eine Erklärung von *utsedhajīvin* nicht in Betracht kommt, ganz abgesehen davon, dass „von der Höhe usw. lebend“ absolut keinen begreifbaren Sinn geben würde³⁹⁹). Wie stimmt das aber zu *Laṭy.* VIII, 5? Dort ist ja „*karmaṇ*“ der *Vrātina*,

395) Winternitz (Aufs. 49) steht diesem Ausdruck ratlos gegenüber. Er übersetzt: „auf Anhöhen lebend“, fühlt aber selbst, dass diese Übersetzung nicht statthaft ist, und meint, *utsedhavāsinaḥ* würde ihr besser entsprechen (worin er durchaus Recht hat, nur hat der Text eben *utsedhajīvinah*). Seine Vermutung, *utsedha* könnte „gewalttätige Erhebung, Kampf“ bedeuten, hängt völlig in der Luft, denn nirgends in der gesamten Literatur wird das Wort so gebraucht. Die Vermutung R. C. Majumdar's (a. a. O. 222) „living by means of slaughter and killing“, ist gänzlich grundlos. Zudem widersprechen alle diese Übersetzungen den indischen Erklärern, unter denen die *Kāśikā* eine schwer zu umgehende Autorität ist.

396) Vgl. A. K. II, 4, 1, 10; *Hemac.* 1431; in der Bedeutung Höhe ist das Wort auch in der Literatur belegt (vgl. P W).

397) Vgl. A. K. III, 4, 98; in dieser Bedeutung ist das Wort nicht belegt.

398) *Kāśikā* (zu *Pāṇ.* V, 2, 21): *utsedhaḥ śarīram, tadāyāsena ye jīvanti te utsedhajīvinah*; *Jayamaṅgala*: *śarīram āyasya ye jīvanti te vrātāḥ*; *Bharatamallika*: *śarīrakleśena ye jīvanti te vrātāḥ* (vgl. oben S. 205).

399) Dass die von Winternitz u. Majumdar vorgeschlagene Erklärung als jeder Grundlage entbehrend nicht in Betracht kommt, habe ich schon gesagt.

aus dem sie in der Form von Dakṣiṇā ihren Unterhalt zogen, ganz genau angegeben: Es sind die fluchkräftigen Zauberopfer von der Art des Śyena, durch welche jene brahmanischen Wirte der Vratina ihre Feinde und Nebenbuhler zu vernichten hofften. Es gibt drei Möglichkeiten, diese Schwierigkeit aufzulösen. Entweder hat utsedha bei Patañjali eine andere Bedeutung als „Körper“ und diese wäre dann in der Richtung einer Zaubehandlung zu suchen. In diesem Falle müssten wir annehmen, dass die späteren Erklärer den von Patañjali gemeinten Sinn von utsedha nicht mehr kannten und das Wort falsch erklärten. Oder aber müssten, wenn das Wort auch hier „Körper“ bedeutet, die gewaltsamen Zeremonien, welche die Vratina vornahmen, von den orthodoxen Schriftstellern vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der körperlich anstrengenden Übung betrachtet worden sein. Oder endlich haben diese späteren Erklärer von vrāta andere Genossenschaften im Auge gehabt als diejenigen zu denen die Vratina von Laty. VIII, 5 gehörten, und diese hatten ein anderes „Werk“ als die vedischen Vratina.

Nun ist uns das Wort utsedha schon einmal begegnet, und zwar im Zusammenhang mit zauberischen Zeremonien der Vratya. Dort (S. 133 f.) stand das Wort als der Name eines Sāman, das bei der Regen- oder Kuhgewinnungszeremonie verwendet wurde, und die Bedeutung des Wortes in der Beschreibung jener Zeremonien ist etwa „Heraustreiben“ (der Kühe aus den schützenden Kraalen, der Wolken aus den hemmenden Felsenhöhlen, vielleicht auch der Feinde aus ihren Burgwällen). Es wäre also möglich, dass utsedhajivin davon gebildet wäre und also hiesse „vom Heraustreiben (der Kühe, Wolken, Feinde durch magische Handlungen) leben“. Diese Deutung hätte den Vorteil, dass sie zu dem „karman“ der Vratina in Laty. VIII, 5 ganz ausgezeichnet stimmte. Wir müssten dann annehmen, dass dieses „Heraustreiben“ (vielleicht vom Namen jenes Sāman sich herleitend) terminus technicus der Zaubерwissenschaft der Vratina war und dass die betreffende Zeremonie typisch war für die späteren wie der (später verbotene) Śyena für die vedischen Vratina⁴⁰⁰).

400) Ich füge hier noch eine Vermutung bei. Die Kāśikā erklärt, wie wir gesehen haben, utsedhaḥ mit śarīram. Könnte śarīram hier von śar,

So lockend aber diese Erklärung von utsedhajivin an und für sich auch sein mag und so fein sie sich dem Gesamtbilde der Vrätina anfügen würde, so schwer ist es, sich dabei zu beruhigen; denn wir haben in der Literatur keinen Anhalt für sie, während alle uns bekannten Erklärungen, einschliesslich der in der Kāśika, dagegen sind. Wir werden deshalb die Erklärungen, die utsedha in der Bedeutung von „Körper“ fassen, unserer weiteren Untersuchung zugrunde legen. Wir haben als Erklärung von vrātenajīvati = utsedhajivin die Ausdrücke: utsedhaḥ śarīram, tadāyāsena ye jīvanti (Kāśika) śarīram āyasya ye jīvanti (Jayamaṅgala), vrātena śarīrāyāsena jīvati (Siddhāntakaumudī) und: śarīrakleśena ye jīvanti (Bharatamallika). Der Ausdruck von Bharatamallika scheint darauf hinzuweisen, dass diese „Körperübungen“ schmerzhafter Art waren.

Nun wissen wir aus der Literatur der vedischen Zeit, dass schon die Vorbereitung, dann aber vornehmlich Geschäfte und Manipulationen bei den Zauberopfern als Übungen zur Erlangung magischer Kräfte betrachtet wurden; āyāsa war der terminus technicus für diese priesterlichen Anstrengungen, der auf die magisch bedeutsame Wirkung, die Erhitzung (von ā-yas), hinweist⁴⁰¹). Der locus classicus dafür ist Vāj. S. XXXIX, 11: āyāsāya svāhā, prāyāsāya svāhā, samyāsāya svāhā, viyāsāya svāhā, udyāsāya svāhā. Diese verschiedenen „āyāsa“ sind die gewaltsamen, erhitzenden und schweisstreibenden Anstrengungen beim heiligen Werk^{401a}), tapas in der Kulthandlung primitiverer Art. Darüber lassen die folgenden Rufe keinen Zweifel: śuce svāhā, śocate svāhā, śocamānāya svāhā, śokāya svāhā

śara abgeleitet sein und bedeuten: „das Zerbrechende (karman)“ (der utsedha ist ja in der Zeremonie Udbhid, dem „Aufbrechêr“, gebraucht [vgl. oben S. 133 f.]? Zur Bildung der Wörter auf īra vgl. Pāṇ. V, 2, 11; vgl. V, 2, 94). Die späteren Erklärer hätten dann von hier aus, śarīram missverstehend, die Bedeutung „Körper“ für utsedha gesetzt, und diese wäre dann von da in die Wörterbücher übergegangen. Ich erachte aber diese Vermutung für sehr gewagt und baue nichts darauf.

401) Vgl. dazu noch Hauer, Yogapraxis 38, Anm. 3.

401 a) Nach Rv VII, 103, 8 war besonders die Pravargya-Feier so angesehen; vgl. a. a. O. 68 f.

(11 b); tapase svāhā, tapyate svāhā, tapyamānāya svāhā, taptāya svāhā, gharmāya svāhā (12 a).

Es wäre nun nicht unmöglich, dass mit dem śarīram, tadāyāsa und mit śarīrakleśa ähnliche gewaltsame Anstrengungen von Zauberpriestern bei heiligen Zeremonien gemeint sein könnten. Vielleicht, dass die orthodoxen Schriftsteller die anstrengenden und aufregenden Zauberhandlungen der Vratīna gegenüber einer verfeinerten, vielleicht auch geistigeren Opferpraxis vornehmlich als āyāsa betrachteten. Doch scheint mir dies nicht wahrscheinlich trotz des na tu buddhivai bhavena der Siddhāntakaumudī, das offenbar einer sich nahelegenden geistigen Auffassung von vrāta begegnen soll. „Körper-Anstrengung, Körper-Qual“ wäre doch eine zu ausgefallene Bezeichnung für kultische Handlungen, wären sie auch noch so wild.

Vielmehr glaube ich, dass wir die Entwicklung der Kultgemeinschaften von der Art der Vratā ins Auge fassen müssen. Sie sind entweder unter dem Einfluss geistig und religiös bedeutender Führer zu echten religiösen Gemeinschaften geworden wie die Saṃgha der Jaina und der Buddhisten, oder sie sind zu Yogin-Banden niederster Observanz und zu Gauklergesellschaften ausgeartet. Auf solche nun würden die Ausdrücke, mit denen die Kommentare das utsedhajivin erklären, vorzüglich passen, sie leben in der Tat von körperlichen Anstrengungen und von Körperquälereien. Dass diese Yogin-Banden und Gauklergesellschaften weithin heruntergekommene Kultgesellschaften sind, steht ausser Zweifel. Mit dem seiner religiösen Würde entkleideten und zum Hokuspokus ausgearteten Āyāsa dieser Genossenschaften verbanden sich Athletentum und Gauklerei zu einem seltsamen Gemisch.

Es ist wohl anzunehmen, dass die Vratīna, die sich von den orthodoxen Kreisen zu Zeremonien wie Śyena dīngen liessen, nicht gerade zu den edelsten Vertretern der in kultischen Genossenschaften organisierten Priester der ausserbrahmanischen Stämme gehörten. Auch liegt es in der Natur ihres Handwerkes, dass sie auf diesen Zaubereinfahrten ins fremde Land, um Verdienst zu finden, ihre Weisheit und Fähigkeit auf allerlei Weise an den Mann zu bringen suchten. Die Degeneration zur Gauklerbande trat mit

Sicherheit ein, wo der religiöse Schwung versiegte. Und wo die Yogin- und Gauklerkünste und die damit verbundene Zauberei und Wahrsagerei nicht mehr ausreichten, das Leben zu fristen, griffen die Vratina wohl auch zu andern Beschäftigungen, wurden Lastträger, wenn es galt, Güter in abgelegene und unsichere Gegenden, die ihnen durch ihre Wanderfahrten bekannt waren, zu befördern, wie z. B. ihre Nachfahren, die heutigen Bhat, wenn sie nicht mehr als Genealogen oder Schlachtenzauberer Verwendung finden; diese werden dann oft selbst Schirmmacher⁴⁰²). So versteht sich die Bemerkung des Subkommentars zur Siddhantakaumudī, der die Vratina als Lastträger usw. bezeichnet^{402a}). Die Entwicklung ähnlicher Genossenschaften im heutigen Indien gibt uns also die Erklärung an die Hand für die dem Gesamtcharakter der Vratina scheinbar so widersprechenden Bemerkungen der Kommentare zu Pāṇ. V, 2, 21.

Es ist hier noch eine interessante Stelle über die Vratina einzufügen, die einiges Licht auf gewisse Formen dieser „heiligen“ Personen wilderen Charakters wirft. Bhaṭṭikāvya IV, 12 beschreibt Rāma in der Verbannung so: vrātino vyāladīprastraḥ sutvanaḥ paripūjayan / pariṣad valan mahābrahmair aṭa naikaṭikāśramān //, wozu noch Bharatamallika zur Stelle herangezogen werden muss: teṣāṃ (vrātinaṇāṃ) madhye ye vyālā upaghātakāś teṣu dīpraṇi astrāṇi yasya sa tathā. Also schweift Rāma nach diesen Texten als Vratina im Walde umher, wo er den Somapressenden (Einsiedlern) hohe Ehre erweist; er treibt sich mit den „Grossbrahmanen“ bei den Höhlen umher, die den Stätten der Waldeinsiedler benachbart sind. Das besondere Charakteristikum, das ihn auszeichnet, ist die Bewaffnung eines „reissenden Tieres“ mit brennendem Geschoss. Diesen Ausdruck erläutert der Komm. dahin, dass es unter den Vratina „reissende Tiere“ gebe, die brennende Geschosse hätten und unheimlich gefährlich (upaghātaka) seien.

402) A. Baines, (Indian) Ethnography (G I A P), Strassburg 1912, 86ff. Eine merkwürdige Parallele zu den Schirme flickenden Zigeunern.

402 a) Der Subkommentar erklärt das vrātēna śarīrāyāsena jīvati der Siddh. mit: bhāravahanādinā, Siddhantakaumudī (mit Tattvabodhinī und Subodhinī), 2. Ed. Keśava Śāstrī usw., Bombay 1901, p. 282.

Damit ist, wenn der Komm. mit seiner Erklärung im Rechte ist, ein interessanter Zug der späten Vratina-Genossenschaften gegeben: Besonders wilde und zaubermächtige Gesellen unter ihnen wurden *vyāla* „reissende Tiere“ genannt; ihre Bewaffnung bestand in (von Gift oder Zauberhitze) glühenden Geschossen. Sie dürfen wohl mit den nordischen Berserkern gleichgesetzt werden, die ja auch als „reissende Tiere“ mit magisch-dämonischer Kraft in ungeheurer kriegerischer Wildekstase auf die Feinde einstürmten und sie in die Flucht trieben oder des Nachts in verwandelter Gestalt, während ihr Leib schlafend lag, im Lande umher-schweiften und die Feinde vernichteten, eine seltsame Mischung von Wildekstatiker und dämonischem Wesen⁴⁰³).

Es ist wohl zu vermuten, dass Rāma, der sich als Vratina, als „Berserkerträger“, in der Genossenschaft der Grossbrahmanen im Walde umhertrieb, die Einsiedler vor den Angriffen der Feinde und Dämonen schützte, also dieselbe Funktion ausübte wie einst seine vedischen Kollegen. Mit Recht ist das Wort Vratina auf Rāma, der als Ausgestossener oder Verbannter im Walde schweift und die Einsiedler schützt, angewendet, wenn die Vratina „Elendträger“ waren, die in die Fremde zogen, um dort mit ihren furchtbaren Zeremonien ihr Leben zu fristen. Mit dieser seltsamen Notiz verstummen die Nachrichten über die Vratina, soweit sie mir zugänglich waren.

Dass nun aber die mit *utsedhajivin* bezeichneten Vrata auch in späterer Zeit nicht die einzigen waren, zeigt die weitere Bemerkung der *Kaṣikā* zu *Paṇ.* V, 2, 21: *teṣāṃ eva vrātānām anyatama ucyate / yas tv anyas tadīyena jīvati tatra neṣyate*. Also gab es noch zur Zeit der *Kaṣikā* einen Vrata, der nicht von „körperlicher Anstrengung“ lebte — vermutlich war dies noch die alte Kultgenossenschaft, die in abgelegenen Gegenden, wo der Brahmanismus nicht durchdrang, ihr Wesen trieb.

Aus gelegentlichen Bemerkungen der späteren Gesetzbücher und aus Inschriften können wir entnehmen, dass die Vrata und andere Genossenschaften, z. B. die Caraka, im nichtorthodoxen

403) Vgl. P. Herrmann, *Nordische Mythologie* 78 ff.

religiösen Leben Altindiens auch noch nach der vedischen Zeit eine wichtige Rolle spielten⁴⁰⁴). Dass darunter vor allem auch ausgesprochen ketzerische Genossenschaften sich befanden, geht aus *Nārada-Saṃhitā* X, 1. 2 hervor, wo *vrāta* zusammen mit *pāṣaṇḍin* (Ketzer) genannt wird⁴⁰⁵). Besonders in den Gegenden, wo der Jinismus und Buddhismus entstanden sind, müssen religiöse Genossenschaften lange vor diesen Religionen bestanden haben; dass deren *Samgha* nicht Neubildungen waren, sondern Umformungen schon vorhandener Genossenschaften, ist durch die buddhistischen Texte erwiesen⁴⁰⁶). *pāṣaṇḍa* steht auch *Manu* V, 90 für Ketzer-genossenschaft, und *Medhātithi* versteht darunter die *Kāpālīka* und „die rote Kleider tragen“. Diese Ketzer müssen also mit den *Vratina* irgendwie in Beziehung gestanden haben. Ich glaube, dass wir in dem Ketzerkatalog *Maitr. Up.* VII, 8—10 die ausführlichste Nachricht über diese ketzerischen Genossenschaften, zu denen auch die *Vratina* gehörten, haben, und ich gebe hier eine Übersetzung des interessanten Abschnittes:

„Nunmehr, o König, über die Verfinsterung der Erkenntnis. Dies ist der Ursprung des Irrtumsnetzes, dass des Himmels Würdige mit des Himmels Unwürdigen (Umgang pflegen). (Sie sind zu vergleichen mit solchen) die, obwohl ihnen ein wohlgepflegter Bezirk von Bäumen gezeigt wird (*vāṭye purastād ukte*)⁴⁰⁷) (wo sie sich aufhalten könnten), in niederes Buschwerk sich verschlingen. Da gibt es solche, die immer ausgelassen, immer auf der Wanderschaft, immer bettelnd, immer von ihren Künsten lebend (das Land durchziehen). Wieder andere, die sich in den Städten bettelnd umhertreiben, die Opfer vollziehen für solche, die kein Recht dazu haben, *Sūdra*-Schüler und *Sūdra*, welche die heiligen Schriften kennen und lehren. Wieder andere, die als Wahrsager (*cāṭa*), Flechtenträger (*jaṭa*, Asketen im Dienste *Śivas*), Tänzer, Gemietete (Gaukler), Zigeuner (*pravrajita*), Komödianten, zum Fürstendienste Erniedrigte (umherziehen) und andere. Weiter

404) Vgl. dazu Majumdar, *Corporate Life in Ancient India*, bes. 39 ff.

405) *pāṣaṇḍinaigama* = *śreṇipūgavratā*: *gaṇādiṣu / saṃprakṣet samayaṃ rājā durge jānapade tathā* // (v. 2); a. a. O. 327 f.; 39 f.

406) Vgl. dazu vor allem Majumdar, a. a. O. 286 ff.

407) Der Komm. sagt: *vāṭīm arhati vāṭyo mahāsākhyāmrāpanasādi* ...

gibt es solche, die vorgeben, sie können Yakṣa, Rakṣasa, Geisterscharen, Teufel, Schlangen, Besessenheitsdämonen usw. beschwören. Ferner solche, die zu Unrecht das safranfarbene (Büsser-)Gewand und die Ohrringe (oder das gefleckte Antilopenfell, das Merkmal bestimmter Heiliger) tragen (kuṇḍalin) und sich als Schädelasketen gebärden. Endlich gibt es solche, die mit den starken Betrüger-netzen falscher Argumentation und Beweisführung die Veda-Gläubigen zu umstellen suchen. Mit diesen allen soll man nicht verkehren, denn sie sind als (Seelen-)Diebe blossgestellt und unfähig, den Himmel zu erlangen.“

Diese Liste zeigt eine bunte Gesellschaft von ketzerischen Asketen, die als Zauberpriester im Lande umherzogen und ihre magische Macht und ketzerische Weisheit feilboten. Es ist wohl zu vermuten, dass wie im heutigen Indien die Stufenleiter dieser „heiligen“ Menschen sich erstreckte vom primitivsten Wahrsager bis zum „Philosophen“⁴⁰⁸). Denn dass diese Ketzer auch eine Wissenschaft und geheime Weisheit besaßen und sicher nicht alle so schlecht gewesen sind, wie der auf seine Orthodoxie stolze Verfasser des übersetzten Abschnittes es will, geht aus den Abschnitten 9 und 10 hervor. Darnach hat Bṛhaspati die Form des Śukra, des Lehrers der Asura, angenommen und hat für sie, um Indra zu schützen, zu ihrem Verderben diese falsche Wissenschaft (avidyā) aus sich entlassen, in der Heil zu Unheil und Unheil zu Heil verkehrt wird (9). Auch Brahman hat die nach dem Ātman begierigen Asura auf die falsche Fährte geführt, so dass sie den Ātman da suchen, wo er nicht zu finden ist. Und diese seelenverführende und -mordende Teufelslehre ist jenen Ketzern eigen. Vor ihr wird eindringlich gewarnt: „Darum soll kein Brahmane etwas Unvedisches studieren!“ Wo solche eindringliche Warnungen nötig sind, musste doch Praxis und Lehre der beschriebenen Ketzer eine starke Anziehungskraft auf die Rechtgläubigen ausüben.

So haben wir nun die Entwicklung und mannigfaltige Ausprägung der Vṛata bis zu ihrem ruhmlosen Ende verfolgt. Von

⁴⁰⁸) Vgl. Bd. II den Abschnitt über den Vṛātya von Av XV, 8. 9, wo die Zeugnisse des Megasthenes angeführt sind, der unter den drei Klassen der Śramaṇa ähnliche Gestalten ohne die ketzerische Verzeichnung anführt.

den zentralen Kultgenossenschaften der vedischen Zeit bis zu den entarteten Yogin- und Gauklerbanden liegt ein Zeitraum von vielen Jahrhunderten, während derer die religiöse Kraft der vom grossen Strom der Entwicklung zurückgelassenen Genossenschaften versiegte, während die Stifter des Jinismus und Buddhismus die Genossenschaften, die sich ihrem Geiste hingaben, mit neuer Kraft erfüllten und zu Trägern machtvollen religiösen Lebens für Jahrhunderte und Jahrtausende machten. So sind diese alten Genossenschaften von weltgeschichtlicher Bedeutung geworden⁴⁰⁹).

d) Das Verhältnis der Vratīna zu den Vratya.

Wir fassen zuerst das Ergebnis der vorausgehenden Untersuchung betreffs der Bedeutung von vrāta zusammen. Das Wort bedeutete in der vedischen Zeit einen Menschen, der einer Gottheit im Gelübde verbunden war; ebenso eine durch Bruderschaft eng verbundene Gilde solcher „heiligen“ Personen. In der Bedeutung „(heilige) Genossenschaft“ ist das Wort (und die Sache) im nichtorthodoxen Bereich bis in das indische Mittelalter hinein in Übung gewesen.

409) Die spezifische Bedeutung von vrāta „kultische Genossenschaft“ kann nach der vorausgehenden Untersuchung wohl nicht mehr in Frage gestellt werden. Doch ist eine gewisse Erweichung der Bedeutung von vrāta zu „Menge“ überhaupt schon im Rv festzustellen, obwohl hier, wie mir scheint, die Idee einer festgeschlossenen Gruppe noch festgehalten wird. Rv X, 34, 8. 12 (das bekannte Würfelled) werden die Würfel als vrāta angeredet: Dreiundfünfzig zählend (oder dreimal fünfzig) tanzt ihre Schar (vrāta) wie Gott Savitar, wahrhaftigem Gesetze folgend. Sie fallen nieder, hüpfen aufwärts. (v. 8. 9.) „Gegen den, welcher der Heerführer eurer grossen Truppe (gapa), der König eurer Schar (vrāta), welcher der Erste geworden ist, gegen den strecke ich die Zehne aus. ‚Nicht halte ich das Geld zurück‘, so schwöre ich.“ (Vgl. Geldner, der Rigveda in Auswahl, Komm. 157, und Hillebrandt, Rgveda 110, Anm.) Die Würfel sind hier immer noch tanzende Scharen, begabt mit dämonischer Kraft, die einem besonderen Gesetz folgen und einen Führer haben, der mit einem Schwur besänftigt werden muss; aber von solcher Verwendung des Wortes vrāta ist dann wohl die Verwischung seines eigentümlichen Charakters ausgegangen, die in folgenden Stellen vorliegt: Kathās. XXXV, 20: turuskaturagavrāta; Bhāg. P. nānāranyamrgavrāta (vgl. III, 23, 20; V, 25, 7; VIII, 2, 7) usw. Vgl. P W.

Das Werk (karman) einer solchen Genossenschaft hiess vrātam, und dessen nähere Bestimmung richtete sich natürlich nach der Entwicklungsstufe des Vrāta, der es ausübte: für die alte Kultgenossenschaft waren es heilige Zeremonien, von denen der Śyena uns darum besonders genannt ist, weil er in die orthodoxen Ritualbücher Eingang fand und eines der ältesten mit seiner Vollziehung die Vrātina betraut wissen wollte. Die wandernden Yogin-Gesellschaften hatten ihren primitiven Yoga als vrātam, die entarteten Gauklerbanden ihre Kunststücke, die ganz heruntergekommenen Trägergilden ihren Transport.

Leute dieser Genossenschaften, die sich zu solchen „Werken“ dingen liessen, um so ihren Lebensunterhalt zu verdienen, hiessen vrātina. So verschieden vrātam war, so verschieden müssen auch die Vrātina gewesen sein. Ihre Genossenschaften bauen sich in der oben durch vrātam angedeuteten Stufenreihe auf.

Wenn nun vrātya wie vrātina von vrāta abzuleiten ist, so ist klar, dass die beiden keinesfalls getrennt werden dürfen, ja sie müssen in gewisser Weise sogar identisch sein, denn beide sind Angehörige einer und derselben Art von heiliger Genossenschaft gewesen. Der Unterschied zwischen beiden war offenbar nur der, dass sich die Vrātina ausgesprochenermassen zum Vrāta-Werk dingen liessen und zu diesem Zwecke mit ihrem Zauberwagen ins Land der Brahmanen fuhren, während die Vrātya in den heimatlichen Kultgenossenschaften amtierten. Die Vrātina sind also von Fremden für einen bestimmten Zweck gedungene Vrātya, vielleicht die Klasse der verfluchten Nṛśamsa gewesen, und es ist wohl möglich, dass ein wenig sorgfältiger Sprachgebrauch zwischen den beiden Arten keinen Unterschied machte.

Hier ist von einer gewissen Bedeutung eine Stelle in Manu (XI, 190 ff.)⁴¹⁰. Es werden dort allerlei schlimme, vor allem auch rituelle Sünden behandelt, die mit Kṛcchra gesübt werden müssen⁴¹¹). Dann heisst es (v. 198): „Wenn einer das Opfer der Vrātya vollzieht oder den Totenkult der Andersgläubigen übt,

410) Vgl. Bühler, S. B. E. XXV, 470 ff.

411) Über Kṛcchra vgl. Manu XI, 212 ff.

wenn einer bössartigen Zauber wirkt oder eine Ahina-Feier vornimmt, so muss er sich mit drei kṛcchra reinigen“⁴¹²⁾).

Das „Opfer der Vratya“ ist in T. M. Br. XXIV, 18, 1 ein Sattrā von einundsechzig Nächten (ekaṣaṣṭirātra)⁴¹³⁾; der nichtorthodoxe, primitive Totenkult ist Jaim. Br. II, 69. 70 als von Prajāpati besiegt und mit einem Stigma versehen beschrieben⁴¹⁴⁾. Als abhicāra wird von den Kommentatoren zu unserer Stelle als erster der Śyena genannt. Die Ahina, die von Manu seltsamerweise verboten sind, sind die Einzelbestandteile des Ekaṣaṣṭirātra⁴¹⁵⁾.

Die Tatsache, dass das „Vratya-Opfer“ in diesem Zusammenhang genannt wird, ist ein Zeugnis für die originale Zusammengehörigkeit dieser Opfer mit dem Śyena. Wie gezeigt, sind die Vratina die anerkannten Meister des Śyena. Dies bestätigt die kultische Einheit der Vratya und der Vratina. Wie wir später sehen werden, besorgten die als Atithi wandernden Vratya besonders auch den Totenkult⁴¹⁶⁾, und es ist deshalb ganz folgerichtig, dass in unserem Texte auch pareṣām antyakarma genannt ist. Medhātithi zu unserer Stelle hat wohl recht, wenn er das Verbot auf den Yajamāna und nicht auf die amtierenden Priester bezieht. Mancher „Zweigeborene“, der noch nicht lange

412) vrātyānām yājanam kṛtvā pareṣām antyakarma ca abhicāram ahīnam ca tribhiḥ kṛcchrair viśudhyati. Vgl. Yājñavalkya Dh. Ś. III, 289. Die Übersetzung Bühlers: „He who has sacrificed for Vratyas, or has performed the obsequies of strangers“, ist nach meiner Auffassung unrichtig, da der Gen. hier nicht im Sinne eines Dat. übersetzt werden kann; denn die genannten Zeremonien sind alle desselben Charakters, nämlich den Vratya zugehörig.

413) Vgl. oben S. 85 ff.

414) Vgl. unten Kap. V.

415) Vgl. Namen und Beschreibung der Ahina, Hillebrandt, Rit. Lit. 147 f. Das Verbot von abhicāra durch Manu (vgl. XI, 64; IX, 290) zeigt übrigens, wie innerhalb der brahmanischen Welt doch ein zielbewusster Kampf gegen die primitiveren Formen der Religion, vornehmlich gegen ihre dunkleren Elemente, aufgenommen und durchgeführt wurde. Dass die älteren Ritualschriften solche Zeremonien wie den Śyena noch offiziell anerkannten, konnte den Rechtgläubigen nicht hindern, sie mit dem Bann zu belegen. Die der orthodoxen Religiosität innewohnende Triebkraft, zu reineren Formen des Glaubens zu gelangen, ist hier offenbar.

416) Vgl. Bd. II zu Av XV, 10 ff.

dem unbekehrten Leben entsagt hatte oder dem die brahmanischen Zeremonien nicht die erhofften Wirkungen brachten, mochte als Yajamāna jene zauberkräftigen Priester heimlich auf seinem Hofe amtieren lassen, wie heute mancher neubekehrte Christ in Fällen, wo Bibel, Gebet und christlicher Pfarrer nicht helfen, seine Zuflucht zum heidnischen Zauberpriester nimmt.

Wie durch die angeführte Stelle die kultische Identität der Vratina und der Vratya zwingend erwiesen wird, so auch die Tatsache, dass ihre alten Kulthandlungen noch in Manus Zeit in Übung waren, woraus wir schliessen dürfen, dass nicht alle jene alten Vratā vom Buddhismus und Jinismus aufgesogen worden waren.

Die Untersuchung der etymologischen Ableitung von Vratya hat also zu demselben Resultat geführt, das sich uns auch aus den Vratyastoma-Texten ergeben hat: Die vedischen Vratya waren Glieder ketzerischer Kultgenossenschaften mit mannigfaltigen Riten und mit einer ausgedehnten, in die Mystik einmündenden Opferwissenschaft.

3. Die jüngeren Ritual- und Rechtsbücher⁴¹⁷⁾.

Aus dieser Literatur sind die Vratya, welche vom ausserbrahmanischen Bereich in die Brahmanenkaste aufgenommen werden, verschwunden. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, dass es zur damaligen Zeit keine eigentlichen Vratya mehr gab. Vielmehr liegt eine seltsame Umkehrung vor: Alle Vratya werden jetzt als einstens dem brahmanischen System Zugehörige betrachtet, die in die Sünde der Abtrünnigkeit gefallen sind. Für die Verfasser dieser Schriften war eben ganz Indien ein brahmanisches Land. Dass einstens nur Kuruksetra diesen Anspruch erhoben hatte, war vergessen. Bei der Betrachtung dieser Texte im Zusammenhang mit dem Vratya-Problem darf also nicht vergessen werden, dass zwischen ihrer Abfassung und der vedischen Epoche eine Anzahl von Jahrhunderten vergangen sind, während derer sich ganz entscheidende Ereignisse der in-

417) Vgl. Winternitz, *Gesch. d. Ind. Lit.* I, 233 ff.; III, 479 ff., S. B. E. II, *Introd. bes. p.* XXV f.

dischen Religionsgeschichte abgespielt haben: Die Entstehung der grossen Ketzreligionen, Jinismus und Buddhismus, und der beginnende Sieg des Brahmanismus. Alle diese Bewegungen hatten die Tendenz, die Vrata alten Stiles aufzulösen. Die Ketzreligionen wandelten die alten Genossenschaften in Mönchsorden um, und innerhalb des Brahmanismus waren ja schon in vedischer Zeit die primitiven Priestergenossenschaften, soweit sie sich dem orthodoxen System durch die Vratyastoma beugten, von der Brahmanenkaste aufgesogen worden.

Wie schon gesagt, dürfen wir auf Grund von bruchstückartigen Nachrichten aus späterer Zeit annehmen, dass die alten Genossenschaften im ausserbrahmanischen Bereich weiterbestanden, dass es also dort noch echte Vratya alten Stiles gab, aber sie waren vom grossen Strom der Entwicklung zurückgelassen. Sie dienen ihrem Gott Rudra-Siva in abgelegenen Bereichen⁴¹⁸⁾ und dringen erst viel später, als dem Primitiven im Brahmanismus mehr Spielraum gegönnt war, wieder in den brahmanischen Bereich ein. Für die jüngeren Ritualbücher, die den Absolutheitsanspruch des orthodox-brahmanischen Systems darstellen, sind die Vratya einfach Abgefallene dieses Systems. Und wer auch immer auf ketzerischen Wegen geht, wird mit diesem uralten Ketzertitel belegt.

a) Die Savitripatita in den Ritualschriften⁴¹⁹⁾.

Aus dem eingangs dargelegten Grunde kennen die Grhyasūtra und Dharmaśāstra eine Verwendung der Vratyastoma, der wir in den Śrauta-Sūtra, der Natur dieser Bücher entsprechend, nicht begegnen: sie dienen dazu, solche, die sich aus der brahmanischen Gemeinschaft durch Versäumnis der nötigen Weißen, vor allem der Jünglingsweihe (upanayana)⁴²⁰⁾, ausgeschlossen haben, oder deren Nachkommen wieder in die Gemeinde der Rechtgläubigen aufzunehmen.

Die Praxis war in diesem Punkte allerdings sehr verschieden. Es gab strenge Gesetzeslehrer, die von einer solchen Wiederauf-

418) Vgl. dazu unten die Stücke aus dem Mahābhārata.

419) Zu den Ritualschriften vgl. Winternitz, Gesch. d. Ind. Lit. I, 243 ff.; III, 479 ff.; S. B. E. vol. II, XIV ff.; XXV.

420) Vgl. darüber Hillebrandt, Rit. Lit. 50 ff.

nahme überhaupt nichts wissen wollten. Gautama Dh. Ś. XIX⁴²¹) erwähnt diese Unterschiede: Die einen sind im Zweifel, ob ein Bussopfer überhaupt gestattet werden soll (v. 3), andere behaupten, dass keins erlaubt sei, da karman nicht vergehe (also auch ein Bussopfer die Wirkung der bösen Tat nicht hemmen könne oder dürfe) (v. 4. 5). Gautama bezeichnet allerdings die Meinung, die das Bussopfer gestattet, als die höchste (apara). Opfer, die den Abgefallenen wieder in die Gemeinde einführen, sind nach ihm der Punahstoma, der Vrātyastoma und das Rossopfer (v. 7—9)⁴²²).

Eine ähnliche Stellung nimmt Vasiṣṭha Dh. Ś. XI, 49 ff. ein. Es gibt in Übereinstimmung mit allen wichtigen Ritual- und Gesetzbüchern die Verfallzeit, nach der die Jünglingsweihe nicht mehr vollzogen werden kann, für den Brahmanen auf sechzehn, für den Kṣatriya auf zweiundzwanzig, für den Vaiśya auf vierundzwanzig Jahre an. Nach dieser Zeit wird der Ungeweihte *patitasāvitrika*⁴²³) genannt, „einer, der der Savitrī verlustig gegangen ist“. „Man darf sie von da an nicht mehr weihen, sie nicht zum Studium zulassen, nicht für sie opfern, noch sie in Ehegemeinschaft aufnehmen.“ Ihre Sünde kann aber gesühnt werden durch das Uddālaka-Gelübde⁴²⁴), das Schlussbad beim Rossopfer oder durch einen Vrātyastoma (v. 76 ff.)⁴²⁵). Die Verwendung des Vrātyastoma zur Wiederaufnahme der Abtrünnigen aus den drei arischen Kasten findet ihre Erklärung in der ursprünglichen Bedeutung dieser Opfer, wie sie oben in den Texten dargelegt ist.

Für diese Abtrünnigen, die, in der brahmanischen Gemeinschaft geboren, doch aus irgend einem Grunde die orthodoxen

421) Vgl. S. B. E. vol. II, 271 f.

422) Gemeint ist das Schlussbad des Rossopfers; vgl. unten.

423) Das Erlernen und Rezitieren der Sāvitrī war die zentrale Angelegenheit der Weihe. Vgl. Oldenberg, *Rel. d. Veda* 466 f.

424) Das Uddālaka-Gelübde besteht nach Vasiṣṭha in einer Art Fastenkur: 2 Monate Gerstengrütze, 1 Milch, 1/2 Quark, 8 Tage Ghr̥ta, 6 Almosen, die unerbeten gebracht werden, 3 Wasser, 1 Tag und 1 Nacht gänzliches Fasten (v. 77).

425) Vgl. dazu Vaikhānasa Dh. Ś. II, 3, wo dieselben drei Sühnezeremonien genannt sind; vgl. noch: *Prāyaścittendusekhara* 32^b 7 ff. und Winternitz, *Aufs. 54*, Anm. 2.

Weihen versäumt hatten, war nämlich im Laufe der Zeit *Vrātya* als Schmähnahme aufgekommen. Die *Vrātya*, die sich in ihrem unbrahmanischen Priestertum so hartnäckig ausserhalb der Gemeinschaft der Rechtgläubigen stellten, waren ja die Ketzer im ausgesprochensten Sinne. Ihr alter Titel, den einst selbst himmlische Wesen getragen hatten, war längst im brahmanischen Bereich zum Tadelwort erniedrigt⁴²⁶). *Yājñavalkya* Dh. Ś. I, 14 ff. z. B. sagt (bei der Behandlung der Jünglingsweihe in Übereinstimmung mit den andern Texten): „Die *Sāvitrīpatita* gelten als *Vrātya*, wenn sie nicht mit dem *Vrātyastoma* opfern“⁴²⁷).

Nach unsern Texten mussten also solche, die die Weihe versäumt hatten, darum mit dem *Vrātyastoma* opfern, weil sie in der Tat als *Vrātya*, d. h. als vollendetē Ketzer betrachtet wurden; sie hatten ja den Grundmangel der früheren *Vrātya*, dass sie ohne die allerheiligste *Sāvitrī* durchs Leben gingen (vgl. oben T. M. Br. XVII, 1, 2)⁴²⁸).

Dieser Prozess der allmählichen Übertragung des Ketzernamens *Vrātya* und der damit verknüpften Anwendung des *Vrātyastoma* auf die Abgefallenen ist in den Texten noch nachzuweisen. *Pāras-*

426) Vgl. etwa den Gebrauch des Wortes „Jesuit“ in protestantischen Kreisen.

427) *ata ūrdhvaṃ patanty ete sarvadharmabahiskṛtāḥ / sāvitrīpatitā vrātyā vrātyastomād ṛte kratoh //* (vgl. III, 234; 289); dazu ist zu vergleichen *Mitākṣarā: sāvitrīpatitāḥ patitasāvitrīkā bhavanti sāvitrīdānayaogyā na bhavanti / vrātyāḥ samskārahinās ca vrātyastomāt kratore vinā kṛte tu tasmin upanayanādhikāriṇo bhavanti*, und *Gobh. Gṛh. S. II, 10 ff.*: *ata ūrdhvaṃ patita-sāvitrīkā bhavanti*, und *Komm.*: *svakāle sāvitrīyām gāyatrīyām anucyamānāyām ye patanti prāyascittaviśeṣabhāgiṇo 'te ime patitasāvitrīkā vrātyāśca bhanyante*. Vgl. noch *Manu II, 39; Viṣṇu XXVII, 27; Manu XI, 63; Śāṅkh. Gṛh. S. II, 1, 6—9*.

428) Es ist nicht richtig, wenn *Winternitz* (Aufs. 54) sagt, in der *Dharmaśāstra-Literatur* gälten allgemein *vrātyāḥ* und *sāvitrīpatitāḥ* als synonym. Auch sein Satz (a. a. O. Anm. 1): „Die Lexikographen erklären *vrātya* durch *samskārahīna*“, ist so nicht richtig (siehe unten). *vrātya* ist keineswegs Synonym für den *sāvitrīpatita*, sondern dieser wird mit dem Schmähtitel *vrātya* belegt, wie man etwa einen abgefallenen oder ungläubigen Christen innerhalb des Christentums einen Heiden nennt. Auch *Manu* und die Wörterbücher kennen noch andere *Vrātya* als die *Sāvitrīpatita*. Vgl. bes. auch *Manu XI, 198* und unten S. 223 ff.

kāra Gr. S. II, 5, 36—43⁴²⁹⁾ behandelt die Schülerweihe wie die oben angeführten Texte; er scheint auf dem Standpunkt zu stehen, dass solche, die die Weihe versäumt haben, diese nicht mehr nachholen können, dass dagegen ihre Nachkommen ohne weiteres zur Weihe zugelassen werden, wenn sie sich rechtzeitig stellen⁴³⁰⁾. Dagegen soll bei Leuten, deren Vorfahren seit drei Geschlechtern die Weihe versäumt haben, die Weihe, Erlaubnis zum Studium usw. Willigen erst erteilt werden, wenn sie mit dem Vrātyastoma geopfert haben⁴³¹⁾. Also war es offenbar so, dass die Abtrünnigen erst von der vierten Generation ab als Vrātya betrachtet wurden und darum den Vrātyastoma vollziehen mussten. Eine solche Übertragung ist begreiflich, denn nach drei Generationen lag die einstige Zugehörigkeit zur brahmanischen Gemeinde in solcher Ferne, dass die Abtrünnigen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit mit den alten arischen Ketzern zusammengeworfen wurden.

Baudh. Dh. Ś. I, 8, 16, 16⁴³²⁾ stellt die zweite Stufe dar: „Söhne, die ein Angehöriger der drei (arischen) Kasten, der die Weihe nicht empfangen hat, mit einer Frau aus gleicher Kaste zeugt, nennen die Weisen der Śāvitri-verlustrig-Gegangene, Vrātya“⁴³³⁾. Also werden hier die unmittelbaren Nachkommen eines Avrata mit dem verfluchten Ketzernamen bedacht. Wenn der Avrata sein ganzes Leben „in der Sünde“ gelebt hatte und in die Hölle gegangen war, wagte man es, den Gliedern der Familie diesen Schimpf anzutun.

Unter diesen Śāvitripatita mag mancher Freigeist gewesen sein, dem die orthodoxen Zeremonien eitel Hokuspokus waren. Gegen ihn wagte man nichts, aber seine weniger freien Nachkommen hatten seine Ketzerei zu büßen, indem man sie Vrātya

429) Vgl. Āśv. I, 19, 8.

430) Vgl. Weber, I. St. X, 101 ff., der allerdings v. 43 auch auf die Śāv. selbst bezieht, wofür der Zusammenhang nicht spricht.

431) tripuruṣaṃ patitasāvitrikāṇāṃ apatyō 'saṃskāro nādhyāpanaṃ ca (42) teṣāṃ saṃskāreṣavo vrātyastomeneṣṭvā kāmam adhyīraṇ vyavahāryā bhavanti (43).

432) Ich zitiere nach Ed. Hultsch², A K M 16 (1924).

433) triṣu varṇeṣu sādṛśyāt avrato janayet tu yān tān sāvitrīparibhraṣṭān vrātyān āhur manīṣiṇaḥ.

schalt, ein Name, den innerhalb des brahmanischen Kulturkreises niemand gerne trug⁴³⁴). Aber langsam wurde das brahmanische System allbeherrschend. Man konnte es wagen, jeden, auch den freiesten und höchsten Geist, mit dem Schmähwort zu belasten. Manu hat in dieser wie ja bekanntlich auch in andern Fragen widersprechende Traditionen aufgenommen⁴³⁵). In XI, 192 ist die mildere Fassung des Gesetzes über die Avrata: „Solche unter den Zweigeborenen, welche die Savitrī nicht studiert haben, wie sich's gehört, soll man drei Kṛcchra⁴³⁶) vollziehen lassen und dann nach der Vorschrift weihen.“ Also bedurfte es keines Vrātyastoma zur Wiederherstellung des arischen Charakters dieser Avrata, sondern nur dieser kleineren Sühnezeremonie⁴³⁷). Jedenfalls aber hat die strengere Richtung schliesslich gesiegt. Manu drückt die streng orthodoxe Meinung kurz und bündig aus (II, 39): „Von dieser Zeit (d. h. vom 16., 22., 24. Jahr) an sind alle, die sich der Weihe zu der für sie festgesetzten Zeit nicht unterziehen, der Sāvitrī-verlustig-Gegangene, Vrātya, den Ariern ein Greuel.“ Dies ist die dritte Stufe.

Nach dem Willen der Orthodoxesten sollte dem engmaschigen Netz des brahmanischen Systems keiner entschlüpfen, ohne dass ihn der Fluch traf, der einst auf den Vrātya infolge ihres „pāp-man“ ruhte. Diese strengere Auffassung des Manu ist in den Texten des Yājñavalkya und des Gobhila, die wir oben zitiert haben, vertreten. Wir haben hier jedenfalls die siegreiche Meinung in der Frage des Avrata vor uns, ob diese nun das Endresultat einer chronologischen Entwicklungsreihe oder das bindende Urteil der strengsten Gesetzeslehrer darstellt, neben denen andre noch eine laxere Theorie und Praxis vertreten mochten⁴³⁸).

434) Vgl. ähnliche Verhältnisse im christlichen Mittelalter, wo ein „Heide“ zu sein eine schwere Bedrohung bedeutete.

435) Ich brauche in meinen Ausführungen Manu (masc.) als Abkürzung für das Gesetzbuch.

436) Über die Sühnezeremonie Kṛcchra vgl. Manu XI, 211 ff.

437) Unmöglich ist es allerdings nicht, dass na yathā vidhi hier bedeutet: einer, bei dessen Jünglingsweihe irgend eine Unregelmässigkeit vorkam und der deshalb noch einmal geweiht werden muss.

438) Die Frage der chronologischen Folge in der Abfassung der Texte

b) Die Vrātya in Manu X, 20—23.

Eine wichtige Stelle über die Auffassung von vrātya in der späteren orthodoxen Literatur ist Manu X, 20—23. Mit Vers 20 weist er wohl auf Baudh. Dh. Ś. I, 8, 16, 16 zurück⁴³⁹): „Wenn Zweigegeborene mit Frauen aus ihrer eigenen Kaste Söhne zeugen, diese aber nicht geweiht werden, so bezeichnet man sie als der Sāvitrī-verlustig-Gegangene, als Vrātya⁴⁴⁰) (v. 20). Von einem Brahmanen-Vrātya (vrātya vipra)⁴⁴¹) stammt der sündhafte Bhṛjjakaṇṭaka, der Āvantya, der Vāṭadhāna, der Puṣpa Śaikhara (v. 21). Von einem Rājanya-Vrātya der Jhalla, der Malla, der Licchivi, der Naṭa (Tänzer), der Karaṇa (Helfer), der Khasa, der Draviḍa (v. 22): Von einem Vaiśya-Vrātya der Su-

ist deshalb mit diesen Aufstellungen nicht entschieden, obwohl diese vielleicht zunächst hypothetisch als heuristisches Prinzip benutzt werden könnten.

439) Über das Gesetzbuch des Manu vgl. Bühler, S. B. E. vol. XXV, Introduction, und Winternitz, Gesch. d. Ind. Lit. III, 486 ff. Vgl. zum Abschnitt: Gautama IV, 16 ff.

440) dvijātayaḥ savarṇāsu janayanty avratāms tu yān/tān sāvitrīparibhraṣṭān vrātrān ity abhinirdiśet //. Es ist interessant zu sehen, wie Manu den Satz des Baudh. so dreht, dass nicht etwa die Söhne von Avrata zu Vrātya gestempelt werden, sondern die Avrata selber, indem er dvijāti statt avrata als Subjekt einsetzt; Winternitz (Aufs. 54) hat sich durch diesen Trick täuschen lassen und merkt nicht, dass Manu anstatt des avrataḥ in Baudh. einen Acc. avratān eingesetzt hat. Indem er mit der Stelle aus Baudh. im Gedächtnis den Acc. auffallenderweise als einen Nom. übersetzt, kommt er natürlich zu einem falschen Schluss, wenn er sagt: „Ausführlicher und auch etwas anders als in II, 39 definiert Manu X, 20—23 die Vrātyas als diejenigen, welche von Mitgliedern höherer Kaste, die der Sāvitrī verlustig gegangen, mit Frauen gleicher Kaste gezeugt worden sind.“ Dass die dvijātayaḥ ungeweiht seien, ist ja im Texte nicht gesagt. Im Gegenteil: dvijāti kann nie avrata sein, und Manu X, 20 stimmt mit II, 39 in der Auffassung streng überein, dass avrata = vrātya ist. Darum ist auch seine Anmerkung (S. 54, 3) unrichtig: „Mit dieser Definition stimmt Kauṭīliya Arthaśāstra p. 165, 2 überein und ebenso Baudh. Dh. Ś. I, 8, 16, 16, wo sādrśyāt dem savarṇāsu bei Manu und Kauṭīliya entspricht“, denn bei Baudh. und Kauṭ. werden erst die Nachkommen der Nichtgeweihten, nicht die ungeweihten Söhne der dvijāti, vrātya genannt; (Kauṭ.: savarṇāsu ca eṣāṃ [varṇeṣāṃ] acaritavratebhyo jātā vrātyā ity anulomāḥ). Diese Fehler Winternitzens geben natürlich eine unsichere Grundlage für seine Deutung der Stellen.

441) Es ist zu beachten, dass Manu hier nicht dvija oder dvijāti braucht.

dhanvan, der Cārya⁴⁴²), der Kāruṣa, der Vijanman, der Maitra, der Sātvata“ (v. 23).

Es ist zunächst einmal nötig, das wenige, was uns über das Eigentümliche der genannten Kasten erhalten ist, zusammenzustellen⁴⁴³).

Die Bhr̥jjakaṇṭaka (Bratspiesse, solche, die am Spiess braten?) sind auch sonst bekannt. Nach dem Kommentator Govindarāja leben sie von Vernichtungszauber in seinen verschiedenen Formen; die Āvantya, Bewohner des westlichen Malla, und die Vāṭadhāna, zu den Nördlichen gehörig und auch im Mahābhārata als Brahmanen bezeichnet, sind Wissende der (Zauber-)Künste für das eigene Heer⁴⁴⁴). Die andern treiben die Künste der Spionage und wissen, wie Freundschaft und Feindschaft (durch geheime Künste?) zu stiften ist⁴⁴⁵).

Die in v. 22 genannten Vratya werden als Krieger bezeichnet. Die Jhalla sind später mit Keulen kämpfende Athleten, was gut zu dem stimmt, was wir über die entarteten Vratina gefunden haben⁴⁴⁶). Die Licchivi und Malla sind aus der Lebensgeschichte Buddhas bekannte, in Magadha und Nepal beheimatete, hochstehende Adelsgeschlechter⁴⁴⁷). Die Erfolge, die Buddha unter diesen „Vratya“ hatte, weisen darauf hin, dass sie

442) Bühler liest Ācārya.

443) Vgl. dazu Bühler, S. B. E. XXV, 406 f. und die Anmerkungen. Die einzige Quelle ist der Komm. des Govindarāja.

444) eṣāṃ ca vṛttayo 'thauśanasa uktā, abhicāramūlakarmadvīṣatām man-trauśadhiś cābhimukhikarāṇaṃ nāśanaṃ vā bhr̥jjakaṇṭakāṇāṃ / āvantya-vāṭa-dhānaḥ svasainyāṇāṃ vijitvā (wohl sicher viditvā zu lesen) caryā.

445) vṛatyair anyaiḥ pararāṣṭrāṇāṃ kośamantravṛttajñānaṃ mitrāmītrātā ca jñeyeti. Damit ist zu vergleichen Yādavaprakāśas Vaijayantī: vṛatyāḥ kṣatrasutās śatrukośamantrādivēdinaḥ (nach Winternitz, Z. f. B. VI [N. F. III], 312). Zu diesen Methoden der Feindesbekämpfung durch „heilige“ Personen ist besonders das Arthasāstra des Kauṭilya, Buch I, 11. 12 und Buch XII, 2 zu vergleichen. Dass die auf ihren Zauberkünsten ausartenden Vratya (Vratina) zu solchen Diensten gerne bereit waren, lässt sich wohl begreifen.

446) Vgl. oben S. 209 ff.

447) Vgl. Burnouf, *Introd.* 87. 530; ders., *Lot. de la b. l.* 436 f.; V. A. Smith, *The Early History of India*⁴, Oxford 1924, 33. 295 f.; Charpentier, *W Z K M*, 25, 358. Statt Licchivi findet sich auch Licchavi, Nicchivi; vgl. Bühler zur Stelle. Vgl. noch Jacobi, S. B. E. XXII, XI, 266; Mahāvagga, VI, 30, 31.

sich ihm verwandt fühlten und den grossen Ketzer gerne anerkannten, um den Anschlüssen des Brahmanismus auf ihre Freiheit zu entgehen. Aus den Licchivi entsprang auch jener Ajātasatru, auf den sich der gegen Buddha rebellierende Devadatta stützte. Die Sekte Devadattas war offenbar eine asketische Reaktion gegen den Buddha, die sich wieder mehr an die Vorgänger Buddhas anschloss und diese, von denen einige, wie Kāśyapa z. B., wohl geschichtliche Personen gewesen sind⁴⁴⁸), hoch verehrte. Jedenfalls bestehen enge Zusammenhänge zwischen den Licchivi und den religiösen Bewegungen, die sich im Buddhismus kristallisierten.

Erwähnt muss hier werden, dass auch der grosse Reformator des Jinismus, Mahāvīra, der Zeitgenosse des Buddha, mit den Licchivi eng verbunden war (seine Frau war die Schwester des Königs Cetaka, eines Licchivi von Vaiśālī, und dessen Tochter die Mutter von Ajātasatru⁴⁴⁹). Auch der General der Licchivi war ein Anhänger des Jinismus (Mahāv. VI, 31.) Es darf nicht vergessen werden, dass in diesen Gegenden nicht die Brahmanen, sondern die Kṣatriya die geistigen Führer waren, wie ja sowohl Mahāvīra als Buddha diesem Stande entsprossen sind.

Die Naṭa und Karaṇa, die Tänzer und „Gehilfen“, treiben nach Govindarāja, der sich auf Uśanas beruft, als Gewerbe Spionage (cāravṛttitva). Wir erinnern uns hier an die Liste der Ketzer aus Maitrāyaṇa Up. VII, 8—10, wo unter den „heiligen“ Personen Wahrsager, Tänzer, „Gemietete“, im Fürstendienst Erniedrigte auftreten, ganz wie hier, wo Tänzer und „Gehilfen“ spionierend als Vratya umherziehen. Wenn Zauberkünste versagten, blieb immer noch der Fürstendienst, der klingenden Sold einbrachte. Auch hier ist wieder an die Verwendung von Asketen und andern Heiligen im Dienste der Fürsten im Kauṭīliya zu erinnern, wie auch daran, dass jede geheime Agitation in Indien bis heute mit der niederen Sorte der wandernden Yogin verknüpft ist. Selbst der Geheimdienst der neueren Regierungen hat es

⁴⁴⁸) Smith, a. a. O. 33. Vgl. den Artikel über Devadatta in E. R. E. IV, 675 f.

⁴⁴⁹) Vgl. Smith a. a. O. und H. v. Glasenapp, der Jainismus, Berlin 1925, 23 ff. Über die Zusammenhänge zwischen den Vratya und dem Jinismus wäre eine besondere Untersuchung vonnöten.

nicht verschmäht, seine Spione mit dem safranfarbigen Büssergewand zu decken, und „Heiligkeit“ und Spitzbuberei sind nicht selten ein sehr wirksames Bündnis miteinander eingegangen.

Die Khasa und Draviḍa sind nach Govindarāja Wasserträger und Verteiler von Wasser an den Schöpfstationen (udakāharaṇaṃ prapāveśmadānaṃ ca). Sonst sind die Khasa aus der Geschichte Kaschmirs bekannt, ebenso aus dem Leben Buddhas, und Burnouf hält es für das wahrscheinlichste, dass sie Nomaden waren ⁴⁵⁰). Merkwürdig ist, dass die Draviḍa, die wir als Nichtarier zu betrachten uns gewöhnt haben, hier als abgefallene Arier, und zwar als Kṣatriya auftreten. Dies stimmt allerdings mit Vajrasūci 256 überein, wo die Āndhra, die Karnaṭaka, die Gurjara und die Mahārāṣṭra als Draviḍa bezeichnet werden, denn dass in diesen Völkern viel arisches Blut pulsiert, steht ausser Frage, und ihre Sprache verknüpft sie aufs engste mit der Geschichte der Arier in Indien. Wenn Govindarāja die Khasa und Draviḍa zu Wasserträgern macht, so muss er bestimmte Kasten im Sinne gehabt haben, nicht Völkerschaften, die in der ihm zu Gebote stehenden Tradition oder in dem ihm bekannten Landstrich diese Dienste besorgten. Die Spezialisierung von Sippen oder Stämmen in bestimmten Beschäftigungen ist eine in Indien häufige Erscheinung ⁴⁵¹). So scheinen also auch hier in den Landstrichen, die Manu im Auge hat, gewisse Völkerreste der Khasa und Draviḍa in Nordindien die genannten Funktionen ausgeübt zu haben — wenn wir nicht annehmen wollen, dass Govindarāja einfach erfindungsreich systematisiert, um die Namen irgendwie im Kastensystem unterzubringen — so wie etwa der Barde als Māgadha zur Kaste gestempelt wurde. Man darf daraus natürlich nicht auf diese Völkerschaften als Ganzes schliessen. Dieses Beispiel zeigt, wie vorsichtig Manu gewertet werden muss.

Über die Vaiśya-Vratya, die Sudhanvan, Kāruṣa und Vijanman ist nichts zu ermitteln. Von den Cārya und Sattvata sagt Govindarāja, dass sie Tempeldienste versehen (devā-

450) Introd. 362 n. 2.

451) Vgl. A. Baines, Ethnography 85 ff. Über die Art Manus, Stämme zu Kasten zu stempeln, siehe unten S. 228 ff.

pūjana). Sie sind also entweder eine niedere Art von Priestern, die Manu künstlich in das Kastensystem einordnet und zu Vaiśya macht, gewesen oder „heilige“ Personen aus einem Bereich, der vornehmlich ackerbaureisende Bevölkerung beherbergte, wo der Bauer Priester sein konnte, das Kastensystem also gar nicht massgebend war. „Die andern (Vrātya) haben Beschäftigungen gleich den übrigen Vrātya“ (sind also Zauberer und Spione).

Die Maitra werden wohl irgendwie mit dem Buddhismus zusammenhängen. Der Name könnte etwa „Verehrer der Maitrī“, also Anhänger der Religion des Wohlwollens, bedeuten⁴⁵²⁾. Sie mögen mit den Maitreyaka (Manu X, 33) verknüpft sein, die mādḥūka (nach Govindarāja „von honigsüßer Stimme“, madhurabhaṣin) sind und beim Aufgang der Morgenröte „unter Glockenschlägen unermüdlich Männer preisen“. Govindarāja bezieht diesen Lobpreis auf Könige usw., aber die Vermutung liegt nicht allzuferne, dass hier Buddhisten gemeint sind, welche die Reihe der Buddha rezitierend ihre Morgenandacht verrichten. Dass bei den Maitreyaka der zukünftige Buddha im Mittelpunkt stand, ist anzunehmen. Wir hätten also hier ein Zeugnis für den Beginn des Mahāyāna-Buddhismus unter den Vrātya.

Der Stamm der Sāt(t)vata verehrte den Kṛṣṇa Vāsudeva als höchsten Gott, ja Kṛṣṇa selber wird als ein Angehöriger dieses Stammes betrachtet⁴⁵³⁾. Also sind zur Zeit Manus, der doch wohl eine ältere Tradition wiedergibt, auch die Verehrer Kṛṣṇas als Vrātya betrachtet worden; hier ist daran zu erinnern, dass die Vorfahren Buddhas die Rukmiṇī, die Gattin des Kṛṣṇa, verehrt haben^{453a)}. Wenn wir bedenken, dass eine Wurzel des Kṛṣṇa-Kultes in den primitiven Fruchtbarkeitszeremonien ruht und dass Viṣṇu selber im Baudh. Śr. S. als Sthapati der Vrātya auftritt, also nach uralter Tradition mit den Vrātya aufs engste verknüpft gewesen sein muss, so brauchen wir uns über diese Einreihung der Kṛṣṇa-Verehrer unter die Vrātya nicht mehr zu wundern. Die „Priester“ dieser

452) Vgl. Winternitz, Aufs. 55.

453) Vgl. dazu R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Śaivism (G I A P), Strassburg 1913, 8 ff. und Garbe, Bhagavadgītā², Leipzig 1921, 33 ff.

453a) Garbe, a. a. O. 34.

Religion waren ursprünglich Angehörige jener alten Genossenschaften der Vṛātya, die in den ketzerischen Ländern blühten⁴⁵⁴).

Ehe wir aus dem bisherigen Befund weitere Schlüsse auf den Charakter der Vṛātya und ihre Religion ziehen, müssen wir uns die Methode Manus, das Kastensystem zu bauen, klar machen.

Der Abschnitt X, 6 ff. über die nicht reinen Kasten⁴⁵⁵) ist so, wie er dasteht, eine Fiktion. Vorgeblich sind alle diese Kasten entstanden aus einer Vermischung der drei arischen Kasten untereinander und mit Śūdra. Es besteht also hier die Überzeugung oder wenigstens die Behauptung, die drei arischen Kasten des brahmanischen Systems seien die Grundlage aller Formen von Berufen, Ständen, Sippen und Stämmen in Indien, wie sie in Manus Gesetzbuch auftreten. Nun ist doch wohl keine Frage, dass „Kasten“ wie die Māgadha, die Nīṣāda, die Vaidēha, die Licchivī, die Malla usw. ursprünglich Stammverbände waren, die mit dem brahmanischen Kastensystem in keinem Zusammenhang standen. Diese Stämme hatten sich offenbar unter dem Einfluss des brahmanischen Systems zu „Kasten“ verengt, wie z. B. auch die Sikh, die Mapla in Malabar usw. noch in neuester Zeit zu „Kasten“ wurden, obwohl sie eigentlich Stammes- und Religionsgemeinschaften sind. So hatte auch eine Anzahl von Berufen, wie die Sūta, Kastencharakter angenommen, darunter solche, die wie die Māgadha aus ursprünglichen Landsmannschaften zu Berufen geworden waren. Als diese „Kasten“ mehr in den Herrschaftsbereich des Brahmanismus kamen, ergab sich die Notwendigkeit, sie in Analogie mit dem brahmanischen Kastensystem zu ordnen. Natürlich wurden diese Kasten von den drei „reinen“ (śuddha) nicht voll anerkannt. Es waren aber auch innerhalb des brahmanischen Kastensystems durch Fehltritte und nicht standesgemässe Verbindungen unreine Kasten entstanden. So lag es nahe, diese beiden Reihen miteinander in Verbindung zu bringen und in eins zu setzen. Daraus ergab sich die Identifizierung gewisser „Kasten“, die von ausserhalb des brahmanischen

454) Vgl. dazu oben S. 192 ff. und unten Kap. IV. V.

455) Vgl. Vaikh. Dh. Pr. III, 11, 3 f.

Systems kamen, mit den Gefallenen (apasada) und den Mischlingen innerhalb der brahmanischen Gemeinde.

Die Klassifizierung der Gefallenen und Mischlinge geschah in der brahmanischen Gemeinde auf Grund der Abstammung, die der von aussen Gekommenen nach dem Charakter der betreffenden Gemeinschaft. Unter diese „unreinen“ Kasten fallen nach Manu X, 20—23 auch die Vrätya, und zwar sind sie nach ihm, wie wir gesehen haben, ungeweihte Abkömmlinge der drei arischen Kasten. Ich muss hier noch einmal auf die Verwendung des Wortes vrätya in den Ritual- und Rechtsbüchern zurückkommen. Wie wir gesehen haben, werden in den Ritualbüchern alle Nichtgeweihten mit dem Schmähnamen Vrätya belegt. Eine etwas andere, rituell aber auf dasselbe hinauskomme Auffassung zeigen die Rechtsbücher.

Nach Baudh. Dh. Ś. I, 9 (17), 15 nennt man die Frucht einer Vermischung der Kasten Vrätya (varṇasaṃkarād utpannān vrātyān ahuḥ); in Vaikhāṇasa Dh. Ś. III, 11, 2⁴⁵⁶) sind Vrätya solche, die von einem, der mit einem Weibe niederer Kaste gezeugt wurde, wiederum mit einem Weibe niederer Kaste gezeugt werden (pratilomāt pratilomyām jāto vrātyo bhavati)⁴⁵⁷). Aus diesen widersprechenden Aussagen ist zu entnehmen, dass zur Zeit der Abfassung der genannten Ritualbücher die Bezeichnung Vrätya anfang, für alle möglichen Abtrünnigen verwendet zu werden.

Dieser lose Gebrauch des Wortes ist gegenüber den ältesten Texten eine Neuerung, denn dort wird vrätya nie anders verwendet denn als Bezeichnung für die im heiligen Dienste wandernden, nicht brahmanisch lebenden Arier. Sobald natürlich einmal Vrätya die Bezeichnung für Ketzer überhaupt geworden war, konnte sie auch auf Mischlinge, Gefallene und ebenso auf ketzerische Stämme, Sippen und Berufe angewendet werden.

Trotzdem ist die Bezeichnung doch nur auf ganz bestimmte

456) Ich benütze die Ausgabe von Gaṇapati Śāstrī in T. S. S.

457) Hieher gehört auch Kaut. Arthaśāstra p. 163, 4 (III, 6), wo der Vrätya mit andern „unreinen Kasten“ zusammengestellt ist, vgl. Winternitz, Aufs. 55 und Nachtrag 311f.

Stämme, Sippen und Berufe idiomatisch angewendet worden. Es sind die in Manu X, 21—23 genannten. Für diese Tatsache muss ein zureichender Grund gesucht werden. Wie wir gesehen haben, sind es solche Stämme, die entweder mit den ketzerischen Religionen verknüpft waren, wie die Licchivi, die Maitra, die Sātvata, oder Berufe, die ihrem Wesen nach dem Vrātya-Wanderleben zugehören oder sich aus ihm entwickeln konnten.

Die Entwicklung hat also diesen Lauf genommen: Aus seiner alten Bedeutung wurde das Wort vrātya zu einer Bezeichnung für Ketzer aller Sorten: Ungeweihte, Abgefallene, Mischlinge, ketzerische Gemeinschaften und Berufe, ketzerische Sippen und Stämme. Doch wurde dieser lose Gebrauch des Wortes von Manu endgültig auf solche eingeschränkt, die in der Tat in Verbindung mit den echten Vrātya alten Stiles standen. Wie wir gesehen haben, waren die Vrātya wandernde Genossenschaften heiliger Personen bei den arischen Stämmen nichtorthodoxen Wesens. Sie müssen also dort eine führende Rolle innegehabt haben, und da sich das religiöse Leben in den Vrāta konzentrierte, so darf ohne weiteres angenommen werden, dass die führenden Männer dieser Stämme auch immer Vrātya waren. So ergab es sich von selbst, dass man die Ganzheit der Stämme, in denen die Vrātya herrschten, mit dem Beiwort vrātya bezeichnete, wie die Āvantya und Licchivi, die Maitra und Sātvata. Die Saṃgha der Jaina und der Buddhisten sind in der Tat nichts anderes als die Nachfahren der alten Vrāta; saṃgha ist ein Synonym von vrāta und wird in der Erklärung dieses Wortes immer benutzt. Dass man aber bestimmte „Kasten“ wie die Bhṛjjakaṇṭaka und andere, die offenbar unmittelbar aus dem Vrātya-Leben hervorgegangen waren, als Vrātya-Kasten bezeichnete, ist selbstverständlich.

Das rituelle Schema für die Zuordnung dieser „Kasten“ zum brahmanischen System war durch die innerhalb der brahmanischen Gemeinde geborenen Avrata einerseits und durch den bei diesen Vrātya selbst vorherrschenden Charakter andererseits gegeben. Diese wurden unbekehrt nicht alle als gleichstehend behandelt, sondern nach ihrer Art dem Kastensystem gemäss

geordnet. Dabei ist wohl oft willkürlich verfahren worden, aber im allgemeinen wird der wesentliche Charakter dieser Gemeinschaften für ihre Zuordnung bestimmend gewesen sein. So wurden die kriegereischen Licchivi selbstverständlich den Kṣatriya, die zaubernden Bhṛjjakaṇṭaka den Brahmanen, die viehzuchttreibenden Sātvata den Vaiśya zugeordnet.

Da man für die innerhalb des brahmanischen Systems geborenen Avrata keine spezifischen Namen hatte, ergab es sich von selbst, dass diese „Unreinen“, besonders wenn sie mehrere Generationen in der Unreinheit verharrten, ihrer Herkunft von Brahmanen, Kṣatriya, Vaiśya entsprechend mit den Namen jener nichtorthodoxen, „unreinen“ Kasten belegt wurden. So konnte die von der Geschichte vielleicht verdeckte, vielleicht auch bewusste Fiktion entstehen, jene Vrātya-Kasten seien in der Tat Abgefallene der brahmanischen Gemeinde. Diese „Kasten“ der Avrata und Vrātya wurden im Verlauf der weiteren Entwicklung entweder durch Vollzug der Vrātyastoma von den anerkannten Kasten aufgesogen ⁴⁵⁸⁾, oder sie führten in antiorthodoxem Eigensinn ein freies Ketzerdasein, das überall da, wo es nicht in eine der grossen Ketzerreligionen einmündete, zu einer ruhmlosen Degeneration verdammt war.

Davon, dass alle Vrātya, obwohl sie in Vrāta sich sammelten, die nānājātiya „aus verschiedenen Kasten zusammengesetzt“ waren (vgl. die Yaudha und Arhat der Vrātina, Lāṭy. VIII, 5), samt und sonders durch die Vrātyastoma in die Brahmanenkaste

458) Wenn die jüngeren Ritualbücher damit recht haben, dass die Avrata durch den Vollzug der Vrātyastoma Aufnahme in die brahmanische Gemeinschaft fanden, so muss für die Zeit nach Manu geschlossen werden, dass sie dann der jeweils nächststehenden Kaste zugeordnet wurden. Dass man sich bei dieser Zuordnung der nichtorthodoxen Verbände zu den orthodoxen Kasten einer gewissen Willkür bewußt war, zeigt Kauṭ. Arthaś. III, 7, wo bei einer Manu ähnlichen Zuordnung des Sūta und Māgadha zu dem orthodoxen Kastensystem ausdrücklich bemerkt wird, die aus der Vergangenheit bekannten Sūta und Māgadha seien andere als die an der Stelle gemeinten „wegen ihres Vorzuges vor Brahmanen und Kṣatriya“. Sie müssen also einst hochgeachtete Stände und nicht verachtete Mischkasten gewesen sein. Vgl. dazu J. J. Meyer, Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, Leipzig 1925, 261, Anm. 3.

aufgenommen werden konnten, ist jetzt nicht mehr die Rede. Das beweist die der vedischen Zeit gegenüber gänzlich veränderte Lage: Die Vratya waren nicht mehr zu gleicher Würde berufene „heilige“ Menschen, sondern ganz verachtete, nach unreinen Mischkasten abgestufte Ketzer. Man brauchte sie nicht mehr! Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass Manu wohl schwerlich das tatsächliche Leben von ganz Indien wiedergibt. Vielmehr zeigt das Werk Indien im Spiegel der orthodoxen Ansprüche, der die Wirklichkeit wohl z. T. bis ins Unkenntliche verschiebt⁴⁵⁹).

Auch das Mahābhārata ist da, wo es rituell einordnet und vom Standpunkt der brahmanischen Ethik aus urteilt, ein Zeugnis für die Verachtung des Vratya im orthodoxen Kreis. Es bringt ihn sogar in Verbindung mit allerlei Gesindel und Auswürflingen. Mahābh. V, 34, 46 ff. (Bomb. ed. V, 35, 57 ff.) wird der Vratya in eine lange Liste von Bösewichtern eingereiht, die alle den Brahmanentöttern gleichzustellen sind: „Hausanzünder, Giftmischer, Kuppler, Somaverkäufer, Festtagschänder, „Napeln“ (?), Freundbetrüger, Ehebrecher, Embryotöter, des Lehrers Bett Beflecker, dem Trunk ergebene Brahmanen, Desperados, Frechmäuler, Gottesleugner, Vedaschmäher, Opferlöffel packende Vratya⁴⁶⁰, Geizhälse und Selbstherrliche“ (ātma vat bedeutet doch wohl solche, die sich Brahmanenwürde usw. ohne Recht anmassen)⁴⁶¹. Dazu ist noch zu vergleichen die Liste in der Brhatsamhitā des Varāhamihira (87, 39): ein bestimmter Vogelzug zeigt an, dass Gefahr droht „von einem Hund, von einem Vratya-Brahmanen, einem Sklaven oder von einer Hure“⁴⁶²). Die beiden Listen zeigen den Status des Vratya in der indischen Welt im Zeitalter des neu erstarkten Brahmanismus als einen sehr niedrigen. Es kündigt sich hier der völlige Verfall des gesamten Vratya-Wesens an,

459) Vgl. noch Anhang III.

460) sruvapragrahaṇo vratya nehme ich zusammen; ich vermute den „Vratya, der mit dem Opferlöffel hantiert“, also illegitime heilige Zeremonie vornimmt.

461) Vgl. noch W Z K M 25 (1911), 357 und Winternitz, Aufs. 55.

462) Ich nehme mit Kern, Verspreide Geschriften II, p. 113 vrātyadvija als ein Wort, entsprechend dem vrātyavipra in Manu X, 21. Vgl. Winternitz, Aufs. 55, Anm. 2; die Verwendung von dvija wäre dann hier etwas lose.

obwohl selbst hier die Erinnerung nicht verwischt ist, dass der Vrātya in die „heilige“ Sphäre gehört.

4. Das Mahābhārata: die Vrātya als śivaitische Bakchanten.

In VIII, 2026 ff. (Bombay ed. VIII, 37, 12 ff.)⁴⁶³) erzählt Karṇa dem Sañjaya, was er von einem wandernden Brahmanen über die Vāhika und Madra gehört hat.

Die Madra sind ein Volk, das im „Westen“ wohnte, genauer „jenseits des Ganges, der Sarasvatī, der Yamunā und des Kuru-kṣetra, zwischen dem Fünfstromland und dem Indus sich hinlehnend“, also in den unwirtlichen Gegenden etwa im Norden des heutigen Rājputāna und in den Himālayaländern nordwestlich vom Ma-dhyadeśa⁴⁶⁴). In Ait. Br. VIII, 14, 3 sind die Uttara Madra erwähnt, zusammen mit den Uttara Kuru „jenseits des Himalaya“. In Brh. Up. III, 3, 1; 7, 1 wandert Yājñavalkya das einermal mit Bhujyu, das anderemal mit Uddālaka Āruṇi bei den Madra, wo im Hause des Patañcala Kāpya, dessen Frau und Tochter, von Gandharven besessen, den beiden Offenbarungen erteilen. Die Tatsache, dass ein Brahmane im Hause des Patañcala verweilt und dort Offenbarungen erhält, und die Namen der Gandharven, Kabandha Ātharvaṇa und Sudhanvan Āṅgīrasa, beweisen, dass wir hier Leute arischen Stammes, aber primitiverer Religion vor uns haben⁴⁶⁵). Auch die mit den Madra zusammen genannten Vāhika⁴⁶⁶) sind Arier gewesen, denn der im Abschnitte auftretende Brahmane erzählt als von seinem Heimatlande (svadeśa), und nach dem Bericht gibt es bei ihnen Brahmanen, Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra, d. h. die Stände der arischen Stämme, doch waren die Stände dort nicht zu Kasten erstarrt, denn auch ein Barbier konnte schliesslich Brahmane werden⁴⁶⁷); man konnte also dort noch den Brahmanenstand durch Wissen und Betragen erwerben.

463) Vgl. W Z K M 23 (1909), 163 f.

464) Die Lesart der ed. Bomb. gaṅgayā tiraskṛtāḥ (st. bahiṣkṛtāḥ) legt diese Lokalisierung nahe. Vgl. dazu die Karte in Vedic Index, vol. I ad p. 1.

465) Vgl. auch Weber, I. St. I, 83.

466) Bāhika. Vgl. Vedic Index II, 67 und Mahābh. VIII, 37, 12 ff. (2026 ff.).

467) Mahābh., a. a. O.

Nach Śat. Br. I, 7, 3, 8, wo von Rudra die Rede ist, nennen die Östlichen diesen Gott Śarva, die Bahika dagegen Bhava; zugleich wird er offenbar von beiden mit Agni in eins gesetzt und muss darum eine zentrale Stellung bei diesen Völkern innegehabt haben. Obwohl die Bahika Arier sind, werden sie doch als ausserhalb des Gesetzes stehend bezeichnet (*dharmabāhya*), sind also nicht Anhänger der orthodoxen Religion. Das zeigt auch die Schilderung des fremden Brahmanen von jenen Völkern in dem zu behandelnden Texte: Es gibt dort eine Stadt Śākala, einen Fluss Āpagā; die besonderen Stämme, von denen der heimwehkranke Mann berichtet, sind die Jartika⁴⁶⁸) und die Āraṭṭa. Ihr Treiben, das nach dem frommen Verfasser des Mahābhārata „den Tadel wohl verdient“, ist dies: Sie trinken einen Rauschtrank, von Zucker und Körnern bereitet (also eine Art *surā*), essen Kuhfleisch mit Knoblauch, erlaben sich an Kuchen und Grützenmeth oder Rum (*śīdhu*). Sie singen und tanzen, die trunkenen Weiber ganz nackt⁴⁶⁹), in den Städten und Märkten, auf den Höfen und in den Feldern (an Flussufern)⁴⁷⁰) mit vielartigem, wilderregtem Geschrei nach der Art der Esel und Kamele. Dann fröhnen sie frei der Liebeslust und singen einander in trunkener Brunst Lieder zu: ‚he hate he hata svāmi bhartṛ hata‘, so singen und tanzen diese Vrātya-Weiber (*vrātyāḥ*)⁴⁷¹), den Gruppen zugeteilt, ungehemmt in toller Lust. Dort unter jenen Scharen ist die Geliebte des liebedürstenden Brahmanen; sie wartet sein in Kurjāṅgala. Wenn er in die Heimat zurückgekehrt ist, wird er wieder die vollschenkeligen flotten Weiber treffen, deren Glieder leuchten von rotem Arsenik, die als Büffeltühe Klagelaute hinausbrüllen.

In wollene Decken und Felle ver mummt — ein lieblicher An-

468) Dies sind doch wohl die späteren Jāt? Sie sitzen heute noch in den abgelegenen Gegenden von Rājputāna.

469) Den Brahmanen verlangt es vor allem nach den rundhüftigen Gaurī; darum schildert er die Weiber mit ganz besonderer Hingabe.

470) Ed. Bomb.: *nagarāpaṇaveśeṣu*; Calc. ed.: *nagarāgāravapreṣu*. Die beiden Texte haben eine Menge verschiedener Lesarten, doch ist das Gesamtbild durchaus dasselbe.

471) Die Beiwörter zeigen, dass vr. fem. ist. Doch sind auch Vrātya dabei (weiter unten).

blick! — singen sie. Mit Pauken, Flöten, Muscheln und Trommeln machen sie lärmende Musik: „Trunken wollen wir mit den ‚Eseln‘, ‚Kamelen‘ und ‚Maultieren‘ es uns wohl sein lassen“ (singen sie).

Dort in den Wäldern von Śamī, Pīlu und Karīra, auf den Pfaden der Lust, wollen sie (der Brahmane und seine Geliebte) jener trunkenen tanzenden Schar sich zugesellen, ihre Kleider von sich werfen und in wilder Freude die Instrumente schlagen.

Bei dieser Schilderung des orgiastischen Treibens bricht der Zuhörer in den erschreckten Ruf aus: „Welcher vernünftige Mensch möchte sich diesen Vrātya-Bräuchen (śīleṣu vrātyeṣu) auch nur einen Augenblick hingeben!“; aber der Brahmane vertieft sich unbeirrt aufs neue in die Schilderung seiner Sehnsucht und beschreibt nun den Glauben seiner Stadt Śākala (das heutige Sialkot?)⁴⁷²). Dort schwärmt bei Nacht ein überirdisches Wesen durch die Strassen, zu einer vierzehnsaitigen Laute singend oder eine schwarze Pauke schlagend. — „Wann werde ich die vāhikischen Gesänge endlich wieder singen!“ ruft der Brahmane zum Schlusse noch einmal aus^{472a}).

Im gleichen Abschnitt (v. 44 ff. und VIII, 38, 1 ff.) werden die Āraṭṭa und ihre Gebräuche beschrieben. Auch sie haben Vipra, aber keine eigentlichen Kasten, genau wie die Jārtika. Zu ihrer Sorte gehören weiter die Gandhāra, die Madraka und die Bāhlika⁴⁷³).

Was aber wichtig ist in diesem Zusammenhang: sie werden Vrātya genannt (wie auch die Dāsaniya und die Videha), Leute, die den brahmanischen Opferkult nicht pflegen (ayajyu), und um die sich darum weder Götter noch Väter noch die Brahmanen kümmern.

472) Vgl. Smith, Early History 78, Anm.

472 a) Dazu ist zu vergleichen Av XX, 132, 7 ff., wo eine Göttin und ein Gott, ohne Zweifel Śiva und seine Gemahlin, die Pauke schlagen, und zwar paryāgāraṃ punaḥ punaḥ (vgl. dazu Anm. 470), und wo ebenfalls „Kamele“ auftreten. Da ich die Kuntāpa-Lieder als im engsten Zusammenhang mit den Vrātya stehend erweisen werde (vgl. unten Kap. II) folgt, dass die hier geschilderten Bräuche uraltes Vrātya-Gut sind.

473) Ungenaue Schreibweise für Bāhlika? vgl. Zimmer, Altindisches Leben 130; 431 ff.

So bruchstückartig, und in einigem übertrieben ⁴⁷⁴), der Bericht wohl im einzelnen sein mag, er lässt doch die dahinterstehende religiöse Welt deutlich durchscheinen. Diese Vratya-Bräuche sind durchweg orgiastischer Natur. Rauschtrank, Musik, Tanz, Gesang spielen eine entscheidende Rolle, und die Liebesvereinigung, wohl ritueller Art, scheint den Höhepunkt der Feiern gebildet zu haben. Im Mittelpunkt des ganzen Kultes aber steht ein Fruchtbarkeitsgott (svāmin, bhartar) — denn nur ein solcher ist in dieser Sphäre denkbar, der kein anderer sein kann als Rudra-Śiva (oder Viṣṇu in seiner niederen Form), und eine lautespielende Unholdin, die fraglos mit Pārvatī-Durgā, d. h. mit einer ihrer vielen Formen, identisch ist. Der Gesang he hāte usw. ist ein typischer primitiver Kultgesang ⁴⁷⁵).

Ich glaube, wir können drei verschiedene Fest-Formen im Bericht entdecken:

Einmal Umzüge im Lande, wie wir sie überall in primitiveren Formen der Religion nachweisen können. Sie werden, wie auch hier, von der orgiastisch erhobenen „heiligen“ Schar ausgeführt, um Segen und Fruchtbarkeit im Lande zu verbreiten ⁴⁷⁶). Wo Degeneration eintritt, lösen sich die heiligen Scharen in Fastnachtszüge auf, und die religiöse Feier wird zum Mummenschanz.

Die zweite Form der Feiern, die sich wohl an die erste anschließt, ist der erotische Tanz, in dessen Mittelpunkt die Gottheit als Bräutigam oder Gatte (bhartar) steht. Die Weiber sind zauberisch mit roter Farbe bemalt und brüllen als Kühe dem Stier entgegen ⁴⁷⁷). Wenn hier die Umarmung den Abschluss bildet, so müssen die mitfeiernden Männer als Stellvertreter des Gottes gegolten haben.

Eine dritte Form sind regelrechte Tiertänze mit Verkleidung.

474) Die Weiber, die in den Umzügen mittanzten, sind doch wohl zur Erhöhung des Reizes im Bericht noch mehr entkleidet, als sie in Wirklichkeit waren; nackt werden sie wohl kaum mitgezogen sein.

475) Man hat den Eindruck, dass der Gesang wörtlich überliefert ist. Diese feiernde Menge hat also arisch gesprochen.

476) Vgl. Hauer, *Yogapraxis* 177 f.

477) Gaurī heisst ja auch die Gemahlin Śivas; vgl. dazu unter II die Liedchen der tanzenden Mädchen beim Mahāvratā.

Wenn trunkene Frauen und Mädchen⁴⁷⁸), in Decken und Felle verhummt, mit Tieren sich vergnügen wollen, so ist gar keine andere Auslegung möglich als die religionsgeschichtliche. Denn wir haben eine solche Fülle von Zeugnissen aus allen Teilen der Welt über religiöse Zeremonien dieser Art, dass es müßig wäre, solche hier aufzuführen. Und nun ist das Entscheidende, dass diese Zeremonien Vrätya-Bräuche oder Übungen (śīla vrātyāḥ) genannt werden. Damit sind die Vrätya auch als Wildekstatiker erwiesen, und die Pumsāli, die in der Begleitung des Vrätya sich findet, hat, wie ich das schon in meiner Yogapraxis vermutet habe⁴⁷⁹), ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund in diesen Feiern. Sie ist sozusagen das kultische Symbol der Fruchtbarkeitsfeste.

Die Rolle der Vrätya-Scharen bei diesen wilden Festen war wohl die einer Anführerbande bei der Feier, an der aber auch das Volk, soweit es eingeweiht war, teilnahm. Diese Vrätya-Scharen wanderten zur Zeit dieser Feste im Lande umher und leiteten die Zeremonien; sie waren wohl Vorsänger und -tänzer, Träger der Überlieferung und der göttlichen Macht, so wie etwa noch beim Mahāvratā die Priesterschar die Handlung bestimmt, wobei aber doch das Volk, besonders auch Frauen und Mädchen, singend, tanzend und musizierend mitwirken. Die Feier war also eine Vrätya-Feier, an der die ganze geweihte Gemeinde teilnahm, und so konnte diese Gemeinde, ja der Stamm, von den Orthodoxen, die jede fremde Gemeinschaft nach ihren religiösen Zeremonien beurteilten, ohne weiteres mit dem Beiwort vrātya belegt werden. Dies führt uns wieder zurück zu Manu X, 20—23.

Ich will im Anschluss an diese interessante Schilderung des Vrätya-Lebens in seiner orgiastischen Ausprägung das anführen, was mir noch aus andern Quellen bekannt geworden ist, denn von da aus ist eine Deutung der Vrätya-Lieder Av XV, 8. 9, die nach meiner Ansicht hierher gehören, zu gewinnen^{479a}).

478) NB. Der Brahmane schildert nur das Benehmen der weiblichen Teilnehmer, nach denen er begehrt. Die ganze Beschreibung setzt aber Männer und Frauen als zusammen Feiernde voraus.

479) Hauer, Yogapraxis 176 f.

479 a) Vgl. Bd. II.

Tänze ähnlicher Art wie die oben geschilderten werden auch im IV. Akt der Karpūramañjarī des Rājasekhara⁴⁸⁰⁾ beschrieben. Dort schaut der König vom Balkon seines Palastes dem Treiben zu, und der Dichter lässt die Szenen in bunter Bewegtheit an uns vorbeiziehen (v. 10 Schluss ff.). Das Fest heisst *vaṭasa-vittimahūsava* oder *vaṭasa-vitrīvrata*, „das Fest der Banyan-Savitri“. Dieses Fest wird von den Frauen zur Zeit des Vollmonds des Monats Jyeṣṭha gefeiert, um Nachkommenschaft zu erlangen. Es ist allgemein gesprochen ein Fruchtbarkeitsfest, im besonderen aber nach meiner Auffassung ein Typ des Festes der Muttergöttin, die ihren Geliebten verliert und wiedergewinnt. Die aus dem Mahābhārata bekannte Legende von Savitri und Satyavat⁴⁸¹⁾ ist nichts anderes als der uralte Mythos von Nana-Balder, Kybele-Attis, Isis-Osiris, Ishtar-Thamus ins Irdische übertragen, wie auch der Mythos von Nana-Balder und Isis-Osiris zum Märchen⁴⁸²⁾ oder zur Sage⁴⁸³⁾ wird. Über die mythologische Grundlage der Savitri-Satyavat-Sage kann gar kein Zweifel bestehen angesichts der Tatsache, dass das Fest *vaṭasa-vitrīvrata*, das ja der Göttin Savitri gilt, aufs engste mit der Savitri-Sage verknüpft ist. A. H. Allen hat die Beschreibung dieses Festes nach Hemādri und Vratārka ans Licht gezogen⁴⁸⁴⁾. Es sind alle wesentlichen Elemente des ursprünglichen Mythos im Fest und seiner Legende enthalten:

Die Liebe des göttlichen Paares, der Tod, die Totenklage und die Wiederbelebung des Geliebten (wobei wie bei Attis die Fichte, bei Osiris die Zeder, hier der wilde Feigenbaum eine Rolle spielt). Beim Feste die Statuen des göttlichen Paares, vorbereitendes Fasten, der samengefüllte Bambusstamm mit Tüchern umwickelt, die Nachtwache, das Freudenfest mit Gesang, Tanz

480) Vgl. Rājasekharas Karpūramañjarī, ed. Sten Konow, transl. C. R. Lanman, Harvard Or. Series vol. IV, Cambridge Mass. 1901.

481) Sāvitrīyupākhyānā im Pativrātāmāhātymaparvan des Vanaparvan (III, 294 ff. ed. Bomb.).

482) Vgl. Ad. Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 197 ff.

483) Bei Saxo Grammaticus, 60 ff.; vgl. P. Herrmann, Nordische Mythologie, Leipzig 1903, 396 ff.

484) J A O S XXI (1901), 2. H., 53—66.

usw. Eben dieses Freudenfest am Ende (*lasāvasāṇe*) beschreibt *Rajasekhara* im IV. Akt der *Karpūramāñjarī*. Die Mädchen und Frauen haben ihre Leiber enthüllt, und nun beginnt die *Carcari*, der Tanzaufzug. Eigentümlich ist, dass hier die Zeremonie des Wasserspritzens eingeschoben ist, die auch sonst bei Fruchtbarkeitsfesten vorkommt⁴⁸⁵). Verschiedene Tänze folgen, eine Art gemessener Stampftanz, der Stabtanzen (*daṇḍarāsa*), der Calli-Tanz. Die Tänzerinnen sind bemalt, tragen einen dreifachen Bogen (*tikaṇḍacāva*)⁴⁸⁶), sind mit Pfauenfedern geschmückt und treten einher wie wilde Fremdlinge aus den Bergen (*pulindarūpeṇa*, wie die *Marut* als *Parāvata* auftreten, *Rv* V, 52, 11). Andere tragen Menschenfleisch (*mahāmāṃsa*) als Opfergabe herbei; mit *hum*-Rufen, Heulen und *Rudra*-Geschrei⁴⁸⁷), angetan mit Masken (*paḍisīśaa* = *pratisīrṣaka*) von Unholdinnen, die bei Nacht schwärmen, stellen sie den Ort der Toten dar. Dann beginnt wiederum unter Vorantritt einer Schönen der Calli-Tanz zum dumpfen Ton einer (Schädel-)Trommel, dem Klirren der Spangen und dem Klange der Flöten. Die Kleider fliegen in wilderem Tanze und die Feiernden und die Zuschauer brechen aus in lachende Fröhlichkeit. Offenbar werden in diesem Schlusstanze noch einmal die dunklen Mächte der Nacht und des Todes eingeführt, um dann endgültig vom Leben überwunden zu werden. Die Schilderung gibt wohl volkstümliche Feste von *Maharāṣṭra*, der Heimat des *Rajasekhara*, wieder, und sie sind ihrem Grundcharakter nach dieselben wie die im *Mahābhārata* als *Vratya*-Bräuche geschilderten. Vorgeblich gelten sie der *Savitṛī* und dem *Brahman*, aber eine Vergleichung mit ähnlichen Festen in andern

485) In Malabar haben wir die *Tiruvātira*-Feier zu Ehren des Liebesgottes, mit der auch eine solche Wasserspritzzeremonie verbunden ist (ebenso eine Schwingzeremonie, vgl. *Karpūram*. 2. Akt), vgl. *Gaz. of the Malabar and Anjengo Districts* I, 148. Auch in *Karpūram*. werden ja die Wasserstrahlen mit des Liebesgottes Pfeilen verglichen.

486) Vgl. die Anmerkungen in *Lanmans* Übersetzung p. 280 ff. Der Stabtanzen ist wohl sehr alt, vgl. *S. B. E.* 44, 417. Auch der dreifache Bogen erscheint in den alten Zeremonien, vgl. oben S. 107. Der Stampftanz und das Wasserwerfen erinnern an Zeremonien, die in das *Mahāvratā* eingebaut wurden, vgl. unten Kap. II.

487) Ich übersetze *raudda* wörtlich.

Bereichen zeigt uns, dass dahinter die Fruchtbarkeitsgötter sich verbergen, die im Zentrum des Vratya-Glaubens stehen.

Von hier aus erhält die Bemerkung des Kommentars zu Kāty. Śr. S. XXII, 4, 3 ihre Erklärung. Bei diesen Festen waren geübte Sänger, Tänzer und (Zauber-) Waffenträger vonnöten, die in der Vratya-Genossenschaft von besonderen Lehrmeistern ausgebildet wurden.

Bei den orgiastischen Festen, wie sie uns im Mahābhārata geschildert werden, waren in den Ländern, die von einem tüchtigen Adel beherrscht wurden, die Häuptlinge und Fürsten die Anführer der Prozessionen und Tänze, also die obersten „Vratya“, die Sthapati, wie dies heute noch ähnlich bei den vom Brahmanismus unberührten Ariern, den Kafir in den Bergen von Afghanistan, der Fall ist. Die Jast, Häuptlinge, müssen nicht nur gute Sprecher, sondern auch Vortänzer und Leiter der Feste sein, die ihren Höhepunkt in Fruchtbarkeits-, Ernte- und Sonnenwendfeiern haben⁴⁸⁸). Die Behauptung, die Fürsten in Altindien seien bei solchen Festen an hervorragender Stelle mitwirkend gewesen, bezeugt zwar kein Sanskrittext, aber der griechische Gesandte am Hof des Candragupta, Megasthenes, der ca. 303 nach Indien kam⁴⁸⁹) und während seines ausgedehnten Aufenthaltes zu Pāṭaliputra zahlreiche Beobachtungen über das orgiastische Treiben im Dienste des indischen Dionysos, Śiva, machen konnte⁴⁹⁰). Die beiden Vratya-Lieder Av XV, 8. 9 finden nach meiner Ansicht ihre Erklärung darin, dass sie eine ins Mystische gesteigerte Darstellung einer solchen orgiastischen Prozession sind. Dies wird im II. Band ausführlich behandelt werden.

488) Vgl. G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* II, Stuttgart 1923, 466 ff. u. G. S. Robertson, *The Kafirs of the Hindu-Kush*, London 1896, 449 ff.; vgl. 612 ff. Ich werfe hier die Frage auf, ob die Jast und Kaneash, die Robertson nennt, nicht mit den Jyestha und Kaniyas der Vratya zu vergleichen sind, da die Kaneash den untersten Grad der Kafir-Aristokratie mit priesterlichen Funktionen darstellen. Dass sie in ihrem Hause ein kleines Weizenbeet halten und davor heilige Zeremonien verrichten müssen (a. a. O. 460 ff.), beweist ihren Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit des Stammes.

489) Smith, *Early History* 126 ff.

490) Vgl. E. A. Schwanbeck, *Megasthenis Indica*, Bonnae 1846, fragm. 46, 5—7; 47, 5—7 und sonst, u. dazu im II. Band die Erklärung von Av XV, 8. 9.

5. Wörterbücher und verstreute Notizen.

Im Brahnavarga des Amarakośa findet sich folgende Erklärung des Wortes vrātya⁴⁹¹): vrātyaḥ saṃskārahīnaḥ syād asvādhyāyo nirākṛtiḥ / dharmadhvajī līṅgavṛttir avakīrṇī kṣatavrataḥ /. Schon die Einreihung des Vrātya in den Brahnavarga lässt vermuten, dass er als eine bestimmte Art von Brahmane galt. Auch sind die Bezeichnungen von Bedeutung. Er ist wie auch in den späteren Ritualschriften saṃskārahīna, hat also die orthodoxen Weihen nicht mitgemacht, ist asvādhyāya, er treibt kein Vedastudium und ist deshalb nirākṛta, ohne die gültige Lebensform, vernachlässigt die rechten religiösen Pflichten, benützt sein Dharma, das von ihm befolgte Gesetz, nur als Flagge (dharmadhvajin), seine Frömmigkeit ist Heuchelei; er ist līṅgavṛtti, wie der Kommentar erklärt: līṅgaṃ dharmacihnam vṛttir jīvikā yasya saḥ, einer, der die Zeichen der Frömmigkeit dazu benutzt, seinen Lebensunterhalt zu verdienen. avakīrṇa, einer, der die Weihen achtlos beiseite schiebt oder der sein Gelübde, den Opferritus usw. bricht, ist er in allen späteren Ritualschriften; ebenso kṣatavrata, der die brahmanischen Gelübde schmähsch verletz (vgl. sāvitṛparibhraṣṭa, Manu X, 20). Das Bild, das uns in dieser trockenen Aufzählung entgegentritt, lässt doch wesentliche Züge erkennen. Der Vrātya ist in jeder Beziehung ausserhalb der orthodoxen Formen, aber er gibt sich trotzdem als heiliger Mann, weshalb er ja auch in den Brahnavarga eingereiht ist, trägt Zeichen der Frömmigkeit (den Haarknoten usw., wie der Komm. bemerkt) und macht aus dem frommen Leben ein Gewerbe. Es ist der fromme Vagant mit priesterlichem Charakter, der Nachfahre des uralten Vrātya, der unter diesem Namen noch bis ins indische Mittelalter hinein im Gegensatz zu den Orthodoxen sein Wesen getrieben haben mag. Ob die Verfasser dieser Wörterbücher und ihre Kommentatoren noch eine unmittelbare Anschauung von den Vrātya gehabt haben, ist nach den mir bis

491) Amarakośa, with the Comm. of Maheśvara, ed. Thatte-Kielhorn, Bombay 1877, II, 7, 54 (p. 179).

jetzt aus dieser Zeit bekannt gewordenen Texten nicht mehr zu entscheiden. Doch haben wir oben (S. 191 f.) gesehen, dass durch Inschriften das Vorhandensein von vrāta in diesen Jahrhunderten bezeugt ist.

Bei der Wertung des Bildes vom Vrātya, wie es uns die Wörterbücher bieten, dürfen wir übrigens nicht vergessen, dass diese Zeichnung, obwohl durchaus nicht alle Verfasser der Wörterbücher orthodoxe Brahmanen, sondern vielfach Jaina und Buddhisten waren (der Verfasser des Amarakośa z. B. war Buddhist)⁴⁹²), von der orthodoxen Tradition beeinflusst ist.

Ähnlich wie Amarakośa beschreibt Halāyudha II, 249⁴⁹³) den Vrātya: vrātyaḥ saṃskārahinaḥ syād avakīrṇī kṣatavrataḥ śiśvidāno durācāras tyaktāgnir vīraha dvijaḥ // śiśvidāna ist der sündhafte, durācāra der vom Glauben abgefallene, tyaktāgni der die Opferfeuer vernachlässigende, vīrahan in diesem Zusammenhang der die Feuer auslöschende, also dem brahmanischen Kult feindliche Dvija⁴⁹⁴). Gleich im folgenden Vers wird brahmabandhu, der uns ja auch in den Ritualbüchern im Zusammenhang mit dem Vrātya begegnet ist, folgendermassen beschrieben: dharmadhvajo (sic!) līṅgavṛttir asvādhyāyo nirakṛtiḥ / śāstrājīvaḥ kāṇḍasprṣṭo brahmabandhur dvijo 'dhamah // ein Brahmane der untersten Ordnung, der seinen Glauben nur aus Heuchelei zur Schau trägt, daraus ein Gewerbe macht, kein ordentliches Studium treibt, sich seinen religiösen Verpflichtungen nicht unterzieht, vom Waffenhandwerk lebt, mit Pfeilen hantiert.

Fast wörtlich stimmt Hemacandras Abhidhānacintāmaṇi in der Beschreibung des Vrātya mit den beiden Texten überein, und auch er beschreibt den Vrātya in unmittelbarer Verbindung mit dem Brahmabandhu im Abschnitt über die

492) Vgl. Winternitz, Gesch. Ind. Lit. III, 408 ff.

493) Halāyudhas Abhidhānatnamālā, Ed. Th. Aufrecht, London 1861 (vgl. W Z K M 1911, 357).

494) dvija bedeutet hier ohne Zweifel Brahmane; darauf weist der Zusammenhang mit brahmabandhu hin; also ist auch hier dvija wieder sehr lose gebraucht: da der Vrātya die Weihe nicht durchgemacht hat, ist er ja nicht ein Zweigeborener. Manu ist in seinen Ausdrücken strenger.

ketzerischen und unwürdigen Brahmanen⁴⁹⁵). kṣatavrato
'vakīrṇi syād vrātyaḥ saṃskāravārjitaḥ // (854) śi-
śvidānaḥ kṣṇakarmā brahmabandhur dvijo 'dhamah /
naṣṭāgnir viraha jātimātrajīvi dvijabruvaḥ⁴⁹⁶ // (855)
dharmadhvajī līngavṛttir vedahīno nirākṛtiḥ ...
(856) ucchiṣṭabhojanaḥ ... (857) śastrājivaḥ kṇa-
ḍasprṣṭo ... (858).

Ein Vergleich der Texte zeigt, dass die Beiwörter des Vrātya und des Brahmabandhu nicht streng getrennt sind und die Wörterbücher ohne Bedenken die Bezeichnung des einen dem andern beilegen. Die beiden Gestalten müssen also eng miteinander verwandt gewesen sein. Nun ist aber gar keine Frage, dass der Brahmabandhu ein Brahmane der Länder war, die, wie z. B. Magadha, nicht dem strengen Brahmanismus huldigten. Der Vrātya muss darum den Wörterbüchern als Brahmane nichtorthodoxer Observanz gegolten haben wie der Brahmabandhu selber, dem er ja bei seiner Bekehrung seine Vrātya-Ausrüstung übergab.

Dieser Schluss wird weiterhin bekräftigt durch eine Notiz im Nyāya-Sūtra⁴⁹⁷). In der Aufzählung der sechzehn Kategorien, deren Erkenntnis zur Erlangung des höchsten Gutes führt, werden die nicht zu Recht bestehenden und darum zu vermeidenden Methoden des Erkenntnisweges aufgeführt, darunter auch chala⁴⁹⁸) „der Trick, die Verdrehung.“ Es gibt zwei solcher Tricks: vakchala und sāmānyachala, der Trick mit dem Wort (wenn man z. B. nava, das „neu“ bedeutet, anwendet, als ob es „neun“ bedeutete) und der Trick durch Verallgemeinerung. Der letztere besteht darin, dass aus einem Wort durch unstatthafte Verallgemeinerung (atisāmānyayogāt) ein falscher Schluss gezogen wird. Dazu bemerkt Vātsyāyana: „Z. B.

495) Hemacandras Abhidhānacintāmaṇi, hrsg. und übers. von O. Böhtlingk und Ch. Rieu, Petersburg 1847, Vers 854 ff.

496) Zu dem dvijabruva „einer der vorgibt, ein Brahmane zu sein“, ist vrātyabruva Av XV, 13, 6 zu vergleichen. Vgl. auch noch oben S. 144 ff.

497) Nyāya-Sūtra, Text mit Vātsyāyanas Kommentar Bibl. Ind., Calc. 1865; vgl. Viz. S. S. IX, 1896. Vgl. Deussen, Allg. Gesch. Phil. I, 3, 386.

498) Sūtra I, 51 ff. mit Komm., bes. S. 54.

wenn gesagt wird: ‚Dieser und dieser Brahmane besitzt Wissen und frommen Wandel‘, und einer folgert: ‚Also besitzt der Brahmane (allgemein) Wissen und frommen Wandel‘, so wird aus dem angegebenen Satze durch eine nicht dem Sinn entsprechende Ausdeutung und Anwendung ein falscher Schluss gezogen. (Der falsche Schluss geht dann weiter; denn) wenn dem Brahmanen (allgemein) Wissen und frommer Wandel zukommen, dann auch dem Vrätya; denn auch der Vrätya ist ja ein Brahmane, also muss er auch Wissen und frommen Wandel besitzen (*yadi brahmane vidyācaranāsāmpat sambhavati vrātye 'pi sambhavet, vrātyo 'pi brahmanaḥ so 'pi astu vidyācaranāsāmpanna iti*). Wenn man also die gemeinte Bedeutung (in seiner Folgerung) nicht nur erschöpft, sondern sie (wie in diesem Falle) überschreitet, so ist das eine unstatthafte Verallgemeinerung.“ Die logischen Auseinandersetzungen können hier beiseite gelassen werden. Aber die Verwendung des Begriffes *vrātya* in dem Abschnitt ist von Bedeutung. Hier ist so klar wie nirgends ausgesprochen, dass dem Verfasser des Kommentars der Vrätya als Brahmane gilt, wenn auch nicht als Vollbrahmane, weil ihm Vedawissen und orthodoxer Wandel fehlen. Dass hier nicht der durch den Vrätystoma bekehrte, sondern der noch in seiner „Sünde“ lebende, unbekehrte Vrätya gemeint ist, leidet keinen Zweifel, denn der hier genannte Vrätya hat weder Vedawissen noch frommen Wandel, wozu ja doch der Vrätystoma führt.

Dabei ist zu bedenken, dass Akṣapāda Gotama und seine Leute, sowie die dem Nyāya verwandte Schule der Vaiśeṣika selbst nicht ganz frei vom Geruch der Ketzerei waren. Die Philosophie dieser weltlichen Gelehrten scheint in der orthodoxen brahmanischen Literatur nicht gerade gut angeschrieben gewesen zu sein⁴⁹⁹). Darum scheuten sich diese Leute auch nicht, den Vrätya, den Gelübde-Gebundenen, schlechtweg Brahmane zu nennen.

Auch im heutigen Indien gibt es ja noch grosse Unterschiede unter den Brahmanen, und die Brahmandhu sind nicht verschwunden. So gelten z. B. die Enperumān in Malabar als eine niedere Klasse von Brahmanen (sie sind meistens Tempeldiener

⁴⁹⁹) Vgl. zu diesen Systemen Deussen, *Allg. Gesch. Phil.* I, 3, 345 ff.

und Priester), und die Nambudiri betrachten selbst die östlichen Brahmanen Palghats, die Paṭṭar, für keine Vollbrahmanen, wie ja auch die Konkani-Brahmanen Kanaras von den streng Orthodoxen nicht als vollgültige Brahmanen angesehen werden⁵⁰⁰). Hieher gehört auch die Prophezeiung im Bhāgav. Pur. XII, 1, 36, dass in der moralischen Verwirrung des Kaliyuga Vratya als Brahmanen auftreten werden.

Die Bestimmung von Vratya als Brahmane in den Wörterbüchern ist ein Beweis für meine oben durchgeführte Behauptung, dass Manu den Ausdruck sehr lose gebraucht hat, wenn er ihn auf Kasten bezieht, die entweder beruflichen oder Stammes-Charakter hatten, ebenso wenn das Mahābhārata den Ausdruck auf Völkerschaften bezieht. Diese breite Verwendung des Wortes für Ketzer überhaupt wird in den Wörterbüchern, denen es um eine scharfe Formulierung der Ausdrücke mit Hilfe von Synonymen geht, eingeschränkt auf die ursprüngliche und typische Bedeutung: „heilige Person minderwertiger Observanz“ (nach orthodoxer Schätzung), eine Bedeutung, die durch das Wort ācārahīnatā der Kommentatoren, die hīna erklären, beschrieben wird. So behält das Wort in der Tat im strengen Gebrauch dieselbe Bedeutung (trotz der starken Wandlung des Vratya-Wesens in diesem Zeitraum) durch die etwa zwei Jahrtausende währende Entwicklung, welche die Wörterbücher von den Brāhmaṇa trennen. Die Verwendung in den Ritualbüchern und der Versuch Manus, die Vratya in Kasten einzuteilen, dürfen uns die richtige Erkenntnis über das Wesen der Vratya nicht trüben. Dass in der Einteilung Manus Wahrheitselemente enthalten sind, haben wir schon gesehen. In der Tat rekrutierten sich ja die Vratya aus verschiedenen Kasten. Der Vratā war nānājātiya, wer aber durch die Vratya-Weihe und -Wissenschaft in ihn aufgenommen und Vratya geworden war, der war eben damit „heilige Person“, war „Brahmane“.

500) Es wäre einer besonderen Untersuchung wert, die Zusammenhänge aufzudecken, die zwischen den Brahmabandhu-Vratya und diesen Brahmanen wohl bestehen. Besonders ist zu beachten, dass der stehende Titel der Konkani Rao ist.

II. Die Vrātya und das Mahāvratā.

1. Die göttlichen Vrātya als Stifter der Feier.

Das Mahāvratā ist im orthodoxen Ritual ein Teil der Jahresfeier Gavāmayana¹⁾. Die ursprünglichen Elemente dieser Feier sind Riten, die von T. M. Br. XXIV, 18 den göttlichen Vrātya zugeschrieben werden²⁾. Im Stil der vedischen Schriften bedeutet die Notiz, die himmlischen Vrātya seien Besitzer dieser Feier gewesen, dass die vergöttlichten Ahnen der Vrātya sie gestiftet haben. Also gehörte das Mahāvratā zu den uralten Zeremonien der Vrātya. Da aber, wie wir weiter unten sehen werden, diese Feier in vorvedischer Zeit eine zentrale Stellung innehatte, muss sie einstens auch bei den Vrātya im Mittelpunkt gestanden haben. Wir haben oben gesehen, dass vrātya in irgendeinem Sinne (ob über vrāta oder vratya) von vrata abzuleiten ist, und so hat wohl der Name Vrātya „der gelübdegebundene Geweihte“ auch mit Mahāvratā, dem „grossen Gelübde“, zu tun. Dieses Vratā war die grosse Feier der Vrātya, zu der sich die Geweihten in einem Vrāta zusammentaten³⁾.

Die kurze Notiz in T. M. Br., deren Geschichtlichkeit anzuzweifeln gar kein Grund vorhanden ist, wird durch verschiedene von anderer Seite kommende Zeugnisse bestätigt.

In v. 2 des angeführten Abschnittes wird die Opfersitzung (sattrā) der Vrātya unter der Anführung des Budha vollzogen. Das Sattrā, das hier vorgenommen wird, ist nach der Aufzählung in v. 1 zu schliessen eine Opferfeier mit stark primitiven Elementen, und das Mahāvratā bildet davon den wichtigsten Teil.

1) Vgl. dazu Hillebrandt, Rit. Lit. 157 ff.

2) Vgl. oben S. 85 ff.

3) Hier ist daran zu erinnern, dass in der späteren Literatur ein Mahāvratā, °vratīn, °vratika=Paśupata ist, ein Geweihter des Paśupati, des Rudra-Siva.

Dieser Budha trägt in v. 6 den Beinamen Saumāyana. Nach Baudh. Śr. S. XVIII, 26 war Budha Saumya der Sthapati der Vrātya beim Vrātyastoma. Es ist keine Frage, dass diese beiden Budha eine Person sind und dass Budha mit einer Vrātya-Schar einst zum höheren Ritus übergegangen ist, ohne allerdings seine Herkunft ganz zu verleugnen. Nach der Anukramanī ist Budha Saumya Verfasser des Liedes Rv X, 101. Eine Analyse des Liedes zeigt eine ganze Reihe von primitiven heiligen Zeremonien, die mit Begeisterung besungen werden: „Erwachtet eines Sinnes, ihr Genossen (sakhi)⁴⁾. Vereint entzündet nun das Feuer, viele ihr und eng verbündet (sanīla)“, beginnt das Lied. Nun folgt die Aufforderung, den herrlichen Ton des Liedes anzustimmen, ein Schiff mit Rudern zu bauen, die Geräte zu bereiten zur Beförderung des Opfers⁵⁾. Dann werden vier Hauptelemente

4) Vgl. oben S. 187f.

5) Der Gebrauch des Opferschiffes ist im orthodoxen Ritus abgeschafft, ist aber ohne Zweifel urarisch. Die Texte haben die Spuren auch noch deutlich bewahrt. Das Opfer, vor allem die Sāman, werden in der vedischen Literatur oft mit einem Schiff verglichen, das den Opferer in die himmlische Welt oder zu Heil und Glück trägt; vgl. Śat. Br. IV, 2, 5, 10; Ait. Br. IV, 13; VI, 6, 21; T. S. V, 3, 10, 1. An dieser letzteren Stelle gewinnt der Opferer mit den Backsteinen des Opferaltars „Regen“, also Fruchtbarkeit, und fährt gen Himmel als mit einem Schiff. Vielfach ist dann der Opferbrauch mit dem Jenseitsglauben verbunden worden, wodurch das Totenschiff, das den Toten mit Gaben für ihn selbst und für die Ahnen ins Jenseits trägt, mit dem Opferschiff sich verkoppelte. Auch die Schiffchen, die böse Mächte oder Opfer für sie wegführen sollen, gehören in diesen Bereich, und endlich die Schiffe als Träger der Götterbilder oder der unsichtbar anwesenden Götter.

Vgl. dazu Frazer, Golden Bough³ I, 251, wo die Ainu, um Regen zu machen, Wasser aus Sieben tröpfeln, während andere einen Topf mit Segel und Rudern ausrüsten und ihn dann durchs Dorf oder durch den Garten ziehen. (N. B.: Auch hier die seltsame Verbindung von Regenzauber und Idee des Schiffes.) Vgl. noch J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴, Leipzig 1875—78, 213—220. Zur Frage der Verwendung heiliger Schiffe im allgemeinen vgl. E. R. E. XI, 472ff. Nach Tacitus, Germania 9, 2, verehren die Germanen eine Göttin (mit der Isis in eins gesetzt), deren heiliges Zeichen ein Schiff war.

Dass bei den arischen Indern Schiffe beim Zauber und Opfer gebraucht wurden, erweisen noch die Texte. Rv X, 44, 6 erwähnt ein Opferschiff (yājñīyā nau), und in Av II, 36, 5 wird bei einer Zeremonie zur Gewinnung eines Gatten die Braut aufgefordert, „Bhagas Schiff, das volle,

der Feier beschrieben, indem der Sänger, die Handlungen ansagend, zu ihrer Ausführung ermuntert: a) Erst wird eine Furche gezogen und in diesen symbolischen Schoss Samen gestreut. Das begleitende Lied lässt magisch die Frucht im voraus reifen, und symbolisch wird die Sichel an die gereifte Frucht gesetzt (v. 3. 4). b) Dann werden Gefäße bereit gemacht, Wasser aus einem Brunnen geschöpft und ausgegossen. Dies ist der Wasserguss als Regenzauber (v. 5. 6). c) Dann werden die Rosse getränkt. Die Aufforderung, das Ziel, den Preis zu erringen, folgt. Panzer werden geheftet; eine befestigte Hirtenniederlassung wird geschaffen. Also werden offenbar ein Wagenrennen und ein symbolischer Eroberungskampf mit den Ureinwohnern vorgeführt (v. 7. 8). d) Soma wird gepresst und als symbolischer Zeugungsakt mystisch apostrophiert, und endlich vollzieht sich der zentrale primitive Fruchtbarkeitszauber (ob symbolisch oder tatsächlich, bleibe dahingestellt): Der Phallus (kapṛth) tritt in Aktion, und die Aufforderung ergeht an die Männer: *codayata khudata vājasataye* (v. 9—12)⁶). Es ist deutlich, dass wir in diesem Liede die rituellen Grundelemente vor uns haben, die später in das orthodoxe Mahāvratā eingebaut wurden. Und die Tradition, welche dem Budha Rv X, 101 zuschreibt, ist damit bestätigt.

Dann ist zu bedenken, dass die Mahāvratā-Feier von den Schulen am ausführlichsten und tiefsinnigsten behandelt worden ist, die in den Traditionsbereich der Kauṣītakin gehören, nämlich von der Śāṅkhāyana- und Aitareya-Schule⁷). Dieses ausgesprochene Interesse an der uralten Feier und die Tatsache, dass sie in den Mittelpunkt der mystischen Spekulation gestellt wurde oder doch

unversiegleiche“ zu besteigen und damit den erwünschten Freier herzubringen. Ich erinnere hier an das Schiff, das in Sūryna während des dionysischen Frühlingsfestes, also auch bei einem Fruchtbarkeitsfest, herumgetragen und von einem Priester gesteuert wurde (Pausanias I, XIX, 1, E. R. E. XI, 473 a).

6) Vgl. dazu Rv X, 86; bes. 16. 17 und unten die Kuntāpa-Lieder.

7) Aitareya- und Śāṅkhāyana- (Kauṣītaka-) Āraṇyaka sind im Grunde nur eine mystische Behandlung des Mahāvratā, in welcher die als Ait. Up. und Kauṣ. Up. bekannten Stücke enthalten sind. Ait. Ār. I—III entspricht in dieser Hinsicht Śāṅkh. Ār. I—VIII; vgl. Ait. Ār., ed. trsl. A. B. Keith, Oxford 1909, 29 ff.; Weber, Ind. Lit.² 49 ff.; Deussen, Sechzig Up. 10 ff., 21.

deren Ausgangspunkt bildete, erklärt sich am besten aus der Zugehörigkeit des Kuṣītaka, des Ahnherrn der Kauṣītakin, zu den Vrātya, denen die Mahāvratā-Feier gehörte und deren Gṛhapati er ja nach T. M. Br. XVII, 4 bei einer ihrer Opfersitzungen war⁸⁾. Er wird zu denen gehört haben, die schon in einer frühen Zeit der orthodoxen Entwicklung zum neuen Ritus übergingen. Er brachte aber das Zentralmysterium der Vrātya mit, und an dieses schloss sich dann die geheime Spekulation an, die in den genannten Upaniṣaden gipfelte.

Dazu kommt als weiterer Grund die schon oben erwähnte Tatsache, dass die beiden Begleiter des Vrātya, der Magadha und die Pumsalū, nach Jaim. Br. die einst wichtigste Funktion des Mahāvratā, den Fruchtbarkeitszauber, vornahmen⁹⁾.

Ich will nicht allzuviel Gewicht auf die Tatsache legen, dass die beiden Sāman Bṛhat und Rathamtara, die beim Mahāvratā im Mittelpunkt stehen und von denen das letztere ja schon durch seinen Namen („den [Sonnen-] Wagen treibend“) ganz eng zum Mahāvratā gehört auch in Av XV eine wichtige Rolle spielen, dagegen auf die andere, dass der Sessel (āsandī), den die Götter dem Vrātya in Av XV, 3 bereiten, identisch ist mit dem, den der Udgātar beim Mahāvratā besteigt. Und die Āsandī-Spekulation, wie sie in Av XV, 3 ff. vorliegt, hat eine genaue Entsprechung in der Āsandī-Spekulation im Zusammenhang mit dem Mahāvratā in Lāty. III, 12, 6. 7 und Jaim. Br. II, 25. 26. Bei dieser Spekulation werden bestimmte Teile des Sessels mit Opfermächten mystisch in eins gesetzt, um so den „Macht“-geladenen Charakter dieses heiligen Sitzes hervorzuheben¹⁰⁾.

8) Vgl. oben S. 81.

9) Vgl. oben S. 142 ff. und unten S. 264 ff.

10) Die Übereinstimmungen sind z. T. (etymologisch betrachtet) wörtlich: Av: yajūṃṣi = tirañcaḥ; Jaim.: yajūṃṣi = tiraścīnam (beide t. bedeuten „Querstricke“). Av: ṛcaḥ = prāñcas tantavaḥ; Jaim.: ṛcaḥ = prācīnam ātānā (beide pr. t. sind die nach vorn gerichteten Stricke). Z. T. sind sie formal-sachlich identisch: Av: bṛhac ca rathamtaram ca = anūcye; Jaim.: śakvararavate = anūcyāni (beide an. sind „Längsbretter“, die je mit einem Paar von Sāman verglichen werden; vgl. auch Lāty.: vairūpavairāje = anūcī). Offenbar hat sich in der Mahāvratā-Spekulation an die Āsandī eine tiefsinnige Mystik angeschlossen, die, vom selben Ausgangspunkt sich entwickelnd, sich abwandelte,

Die angezogenen Parallelen erweisen zur Genüge, dass die *Āsandī* des *Vrātya* in *Av XV*, 3ff. und die beim *Mahāvratā* gebrauchte identisch sind. Und wie der *Udgātar* beim *Mahāvratā* als ein König gepriesen wird und von mystischen Kräften begleitet ist, weil sein Sitz in jedem seiner Teile einer bestimmten überirdischen Macht mystisch entspricht, so der *Vrātya* in *Av XV*. Ja ein genauerer Vergleich wird unten zeigen, dass bestimmte Züge des *Vrātya* in *Av XV* aus der Deifikation des Priesters stammen, der im orthodoxen Ritus zum *Udgātar* sich entwickelte, denn dieser Typ war nach meiner Ansicht im vororthodoxen Ritus die Zentralgestalt.

Es bedarf wohl keines weiteren Zeugnisses mehr, um die Behauptung zu stützen, dass das *Mahāvratā* ursprünglich ein Fest der *Vrātya* gewesen ist und dass die *Vrātya* das Fest einst gestiftet haben. Die in den Ritualtexten vorliegende Form, in der auch dieses Fest zu einer orthodoxen Soma-Feier umgestaltet ist, lässt zwar die ursprünglichen Elemente noch erkennen, aber sie hat dadurch, dass sie die Rezitation des *Hotar* aus dem *Rv* in den Mittelpunkt stellte und von ihm das ganze Fest bestimmt sein liess, vieles umgebogen und vergewaltigt. Da die Grundelemente manches Licht auf den *Vrātya* in *Av XV* werfen, gebe ich eine kurze Skizze der Feier.

2. Die Grundelemente der *Mahāvratā*-Feier¹¹⁾.

Dass das *Mahāvratā* ein Sonnwendfest grossen Stiles gewesen ist, hat Hillebrandt in seiner schönen Arbeit „Die Sonnwendfeste

so dass verschiedene Reihen der mystischen Entsprechung entstanden, die aber ihren gemeinsamen Ursprung und ihre formal-sachliche Identität nicht verleugnen. Als Beispiel, wie diese Spekulation philosophisch und religiös vertieft wurde, vgl. *Kaus. Up.* I, 5 und *Bṛ. II* das Kapitel „Die *Āsandī*-Spekulation“.

11) Die Texte, welche sich mit dem *Mahāvratā* beschäftigen, trennen bekanntlich die verschiedenen Elemente nach der Funktion der verschiedenen Priester. Das ist eine Behandlung, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet hat und in den *Brāhmaṇa* und Ritualbüchern verfestigt vorliegt. Die Trennung ist allerdings keine absolute; besonders bei der mystischen Ausdeutung der Zeremonie greifen die Texte einigermassen ineinander über.

Vornehmlich vom Standpunkte des *Hotar* behandeln das Fest *Ait. Ār. I.*

in Altindien“ klar aufgezeigt. Die Frage, ob es zur Zeit der Winter- oder Sommersonnwende gefeiert wurde, ist hier nicht von Belang. Mir scheint aus den Texten hervorzugehen, dass in die Mahāvratā-Feier zwei Feste eingegangen sind, nämlich eine uralte Wintersonnwende, weshalb das Mahāvratā mit dem Daśarātra, den heiligen Nächten um die Jahreswende, verbunden erscheint¹²⁾, und die Sommersonnwende. Bei den gegenüber den nördlichen Gegenden, wo die ältesten Formen dieser Feste entstanden sind, klimatisch veränderten Verhältnissen Indiens war eine solche Verschmelzung eigentlich selbstverständlich. Dies ist wohl auch der Grund, weshalb der alte Sommersonnwendtag (Viṣuvat) in den vorliegenden Quellen eigentlich keinen Inhalt mehr hat; er ist vom Mahāvratā aufgesogen worden.

Es ist nicht nötig, hier eine ins Einzelne gehende Darstellung der Feier zu geben, sondern nur die Licht auf das Vratya-Problem werfenden Grundelemente herauszuheben¹³⁾. Der Feier geht natürlich eine Weihe voraus¹⁴⁾. Dem Indra wird zum Eingang ein Stier, dem Prajāpati ein Ziegenbock geopfert, beide um der zauberischen Wirkung ihrer Zeugungskraft willen.

Die Sprüche, die das Opfer in das Mārjāliya-Feuer begleiten, sind offensichtlich uralte Zaubergebete, die auch philologisch z. T. schwer zu deuten sind, z. B.: „Möchte ich unerreichbar sein wie

V. Die dazwischen liegenden Kapitel sind hauptsächlich mystische Betrachtungen über das M. (darunter die Ait. Up.); ebenso Śāṅkh. Ār. I. II. (III—VI enthalten die an das M. sich anschliessende Kaus. Up.) und Śāṅkh. Śr. S. XVII. XVIII. Der Udgātar erhält seine Belehrung über das M. in T. M. Br. IV, 10; V, 1—6; Lāṭy. Śr. S. III, 9—12; IV, 1—3; der Adhvaryu die seinige in Taitt. S. VII, 5, 8—12; Taitt. Br. I, 2, 6, 1—7; Kāth. S. XXXIV, 5; Śat. Br. IV, 6, 4, 1; VIII, 6, 2, 3; X, 1, 2, 1; Kāty. Śr. S. XIII, 2, 17 bis 4, 2. Vgl. noch Vaitāna Śr. S. cap. 34, 6 ff. Vgl. auch Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Altindien (Festschrift Konrad Hofmann, Rom. F. V, 299 ff., 1889); Rit. Lit. 5; 157 f.; Keith, Ait. Ār. 26 ff.; Friedlaender, Der Mahāvratā-Abschnitt des Śāṅkh. Ār.; Oldenberg, Rel. d. V.² 443 ff.; 506.

12) Vgl. Śat. Br. XII, 2, 3, 8. 9.

13) Dass die meisten dieser Grundelemente in die indogermanische Epoche zurückreichen, hat Hillebrandt in der oben angeführten Arbeit überzeugend dargetan; vgl. auch C. Clemen, Religionsgesch. Europas, Heidelberg 1926, 175 ff. und L. v. Schroeder, Arische Religion, Leipzig 1916, II, 137 ff.

14) Vgl. dazu Keith, a. a. O. 299.

das Feuer, festgegründet wie die Erde. Möchte ich unerreichbar sein wie der Luftraum, unangreifbar wie der Himmel. Möchte ich keinem Gegner unterliegen wie die Sonne, immer wieder neu werden wie der Mond. Möchte ich der erste sein wie der Geist (der am schnellsten fliegt), an Tönen (Versen) reich (śloka bhū) wie der Wind. Möchte ich ein Eigenes (svam, das einem lieb ist) sein wie der Tag, ein Lieber wie die Nacht. Möchte ich mich immer wieder erneuern wie das Vieh (das Junge zeugt). Möchte ich Lichtatome (marīcyah) sein wie ein Paar (von zeugender Liebe durchglüht?). Möchte ich Saft sein wie die Wasser, Form wie die Pflanzen (rūpa ist die mystische Formkraft, durch welche die Pflanzen sprossen). Möchte ich voll wirkender Kraft (vibhū) sein wie die Speise¹⁵), übergewaltig (prabhū) wie das Opfer. Möchte ich unter den Leuten sein wie brahman(-Kraft), in Herrlichkeit wie Fürstenmacht“. Der Beter stellt sich hin und verehrt die Sonne, indem er ihr seine rechte Seite zuwendet und sich mit ihr dreht (also muss dieses Stehen geraume Zeit in Anspruch genommen haben). Dabei sendet er den Opferruf: svāhā! zu ihr emp¹⁶).

Ehe die Mittagspressung beginnt, müssen verschiedene heilige Gegenstände, deren Materialien schon vor der Feier herbeigeschafft worden waren, aufgestellt werden. Dazu gehört einmal eine Schaukel in Mannsgrösse (die im Luftraum hängende Sonne darstellend) für den Hotar (darum in Av XV nicht erwähnt); ferner für den Udgātar ein Sessel (āsandī) aus Udumbara-Holz mit einem Geflecht von Muñja- oder Darbha-Gras (die Materialien haben magische Bedeutung). Für die andern Priester werden Grasbüschel (kūrca) als Sitzkissen (br̥ṣī) hergerichtet. Zur Musik wird eine hundertsaitige Harfe benötigt (der Kasten ist aus Palāśa-Holz, der Hals aus Udumbara); ein rotes Stierfell umhüllt den Kasten; das Schlagstäbchen ist ein von Natur gekrümmter grüner Zweig mit Blättern (dieses Material

15) anna ist in der Mahāvratā-Mystik die alles erhaltende und speisende Kraft; vgl. unten.

16) Nach Śāṅkh. Ār. I, 5 liegt diese Zeremonie später; vgl. Keith, a. a. O. 268. Diese Zeremonie ist in Av XV, 8, wo der Vratya ein Jahr lang aufrecht steht, ehe er auf die Āsandī niedersitzt, mythisch verwertet.

schaft Fruchtbarkeit). Dazu verfertigen Frauen eine grosse Zahl von Musikinstrumenten: Trommeln, Pauken, Klappern aus Flaschengurken, Rohrpfifen usw.¹⁷⁾.

Eine besondere Rolle hat die grosse Erdpauke (bhūmiduṇḍubhi), die hergestellt wird, indem man auf dem Opferplatz ein Loch gräbt und darüber das Fell des Opfertieres spannt. Mit dem Schwanz dieses Tieres wird dann am vorgeschriebenen Zeitpunkt diese Trommel geschlagen, um das Donnerrollen nachzuahmen, was ganz offensichtlich einen Regenzauber darstellt. Das Brhat z. B. wird mit diesem Trommelschlag eingeleitet¹⁸⁾. Die Liste der Musikinstrumente beweist eine sehr hohe Entwicklung dieser primitiven sakralen Musik, und die Vratya, denen diese Feier oblag, müssen deshalb diese Kunst eingehend gepflegt haben.

Für die Wasser-Tänzerinnen werden Krüge oder Schöpf-eimer aus Leder aufgestellt. Ferner ein Kriegswagen mit Bespannung, der Dreistabbogen und am Nordostende des Opferplatzes eine zwischen zwei Pfosten ausgespannte Kuhhaut als Zielscheibe. Der kultische Apparat ist also äusserst vielseitig und grundverschieden von dem des orthodoxen Soma-Opfers. Wir sind in der Sphäre der primitiven Bräuche, die hineinweisen in die religiöse Welt der vorindischen Epochen. Die ursprünglichen Stifter und Vertreter dieser Feier hatten ihren Heimatboden weder in Kuruksetra, noch im Fünfstromland, sondern da, wo die Indogermanen ihre Kulte bauten.

Das Hauptstück in der orthodoxen Feier ist die Mittagspressung mit dem Mahāvratā-Sāman und dem Mahaduktha¹⁹⁾. Der Gesang sowohl wie die Rezitation werden gemäss dem Aufbau des Feueraltars in der Form eines Vogels oder in der Form eines Menschen (puruṣa)²⁰⁾ aufgebaut, d. h. die ver-

17) Die zahlreichen im Śāṅkh. Ār., Kāty. Śr. S. usw. (vgl. Jaim. Br. II, 404 f.) vorkommenden Namen sind nicht mehr alle zu deuten: avaghatarikā (Ś.; Jaim.: apaghāṭalikā), alābuvīṇā (Ś.; Jaim.: alābu), ghāṭakarkarī, godhāvīṇākā, kāṇḍavīṇā, picchorā, śilavīṇā, vakrā, kapiśīrṣṇī, aiśikī, kaśyapī usw.

18) Vgl. neben Śāṅkh. Śr. S. XVII, 5, 8 ff. noch Lāty. IV, 3, 19 ff.

19) Vgl. dazu S. B. E. XLIII, 282 f.; Keith, Taitt. S. CXXX f.

20) Das Śāṅkh. Śr. S. XVIII, 2, 1 lehrt die Menschenform, das Ait. Ār. (I, 4) die Vogelform (vgl. Keith, Ait. Ār. 35 und Taitt. S. CXXXI). Das

schiedenen Teile der Lieder repräsentieren die Teile des Altars in mystischer Entsprechung, wie der beim Mahāvratā gebaute Altar selber mystisch den zum Himmel tragenden Göttervogel oder Prajāpati als den die Welt tragenden und durchdringenden Ur-Menschen darstellt. Diese rituelle Mystik durchdringt die Betrachtungen über das Mahāvratā, das damit zum Mysterium wird.

So ist das Gāyatrī (Sv II, 146—48) der Kopf; das Rathamtara (Sv II, 30. 31) der rechte Flügel; das Br̥hat (Sv II, 159. 160) der linke Flügel; das Bhadrā (Sv II, 460—62) der Schwanz; das Rājana oder Vāmadevyā (Sv II, 833—35) der Rumpf. Ähnlich wird das Mahaduktha aufgebaut und mystisch mit dem Altar in eins gesetzt. Diese grosse Litanei besteht vorgeblich aus tausend Br̥hatī-Versen²¹⁾. Wer sie rezitiert, wird ebenso wie der Sänger von den dem Liede und dem Altar innewohnenden übernatürlichen Mächten erfüllt und in die ewigen Welten getragen. In diesem Zusammenhang tritt auch die Spekulation über den fünf- und zwanzigfachen Prajāpati (Puruṣa) auf, die ja dann später in den Upaniṣaden, die aus den hier vorliegenden Spekulationen erwachsen sind, ein Kernstück bildet²²⁾.

Die Aufforderung zum Singen der Stotra wird gegeben, aber ehe dieses grosse Mysterium des Gesangs und der darauf folgenden Rezitation der tausend Verse zur Ausführung kommt, ertönen die sechzehn (dreizehn) Parimāḍ, Zaubergesänge mit bezeichnenden Namen: Aushauch, Einhauch, Gelübde-Flügel, Herz des Prajāpati, Libation des Vasiṣṭha, Opfersitzung-Erfolg, Lebenskraft usw. (vgl. T. M. Br. V, 4, 1—13; Lāṭy. III, 9). Der allgemeine Name dieser Sāman lässt die Zeremonien noch erraten, welche diese Gesänge begleiteten: Es war ein freudig bewegter

Śat. Br. hat beide Formen durcheinander, S. B. E. XLIII, XXI. Damit ist erwiesen, dass die Tradition von Śāṅkh. und Ait. älter sind (verwandte, aber getrennte Richtungen) und dass das Śat. Br. diese verschiedenen Traditionsreihen zusammengeworfen hat.

21) Die Verse verschiedenen Metrums werden so gezählt, dass 1000 Br. Str. herauskommen. Vgl. Friedlaender, a. a. O. 28 ff. und Ait. Ār. I, 4.

22) Vgl. etwa Ait. Ār. I, 3, 5; Śāṅkh. Ār. I, 1; Mahā Up.; Mahā-Nārāyaṇa Up. I, 8, 9 und oft. Ich hoffe, die Entwicklung dieser Spekulation bis zum Sāṅkhya bald in einer besonderen Abhandlung darlegen zu können.

Umgang um den Altar, ein zauberkräftiges Durchschreiten des geweihten Opferplatzes, das die geheimen Kräfte in Bewegung setzen sollte²³). Diesen Sāman folgt der magische Wassertanz der Mädchen. Vorne sechs, hinten drei, tanzen sie mit gefüllten Wasserkrügen um ein Feuer (es sind Spuren vorhanden, dass der Tanz ursprünglich nicht um ein Feuer, sondern um „einen Krug als Altar“ ging). Dieser Tanz ist ein richtiger primitiver Hinktanz von links nach rechts, wobei der rechte Fuss stampfend niedergesetzt und die rechten Schenkel mit der rechten Hand geschlagen werden. Die Taitt. S. (VII, 5, 10) gibt auch die magische Bedeutung: „Das Süsse (Honig) ist die vornehmste Labung der Götter. Wahrlich, sie gewinnen so die vornehmste Speise; sie stampfen den Boden, sie begaben den Boden mit Kraft.“ Die Liedchen, die dabei gesungen werden, sind voll ursprünglicher Naturfreude und Lebenslust; die Pointe der erotischen unübersetzbaren Zeilen ist offensichtlich das tiefste Verlangen der mannbaren Jungfrauen. Zugleich sind es natürlich Zauberslieder zum Gedeihen der Fruchtbarkeit, und der Gott wird eingeladen, den süssen Trank, der seiner harrt, zu geniessen. Der Kehrreim: „Hier ist Süsses“ (*idaṃ madhu*) mag nicht ohne Nebenbedeutung sein. „Komm doch, hier ist Süsses, hier ist Süsses! Trink den kräftigen Trank! Hier ist Süsses, hier ist Süsses!“ „Lieblich duften die Kühe, Häre! Hier ist Süsses! Nach Bdeḷlion (*gulgula*) duften die Kühe! Hier ist Süsses! Die Kühe sind Mütter der Butter! Hier ist Süsses! Sie sollen sich mehren allhier! Hier ist Süsses! Wir Mädchen (*takā*), wir wollen uns baden! Hier ist Süsses! Vom Zapfen lass gleichsam er laufen! Hier ist Süsses!“ usw.²⁴). Am Schlusse des Tanzes werfen die Mädchen ihre Wasserkrüge an verschiedenen Stellen

23) Vgl. Śat. Br. X, 1, 2, 8; T. M. Br. V, 6, 11; Lāty. III, 9, 1 und Anm. S. B. E. XLIII, 288. Diese Zeremonie ist nach meiner Ansicht die ursprüngliche Form der Verehrung des Feueraltars. Sie ist in Av XV, 2 im Zusammenhang mit dem Ur-Vrātya verwertet. Vgl. unten S. 256 f.

24) Kāty. XIII, 3, 21 (vgl. Vait. S. cap. 34, wo der Text z. T. geändert ist, z. B. *etā* statt *takā*). Ich möchte annehmen, dass *hāre* ein Vokativ, an eine Göttin *Hārā* gerichtet, ist; vgl. unten S. 271 f. Hängt sie mit *hari* oder *hara* zusammen? Die beiden letzten Zeilen haben erotischen Sinn; vgl. zu *śamyā* Av XX, 136, 10 und unten.

des Opferplatzes zu Boden und schütten das Wasser aus, so z. B. in das Mārjāliya-Feuer. Dadurch soll nach der mystischen Auslegung Regen bewirkt werden²⁵⁾. Die angeführten Liedchen nehmen sich merkwürdig aus neben den feierlichen Versen aus dem Sāmaveda, und es kann gar kein Zweifel sein, dass sie aus den primitiven Fruchtbarkeitszeremonien in den orthodoxen Ritus eingebaut worden sind. Der Aufbau der Feier, so wie er in den Texten vorliegt, ist kein einheitlicher. Es sind hier alte und jüngere Elemente fast gewaltsam zu einem Ganzen vereinigt worden. Man hat den Eindruck, dass der Hotar mit seinen langen Rezitationen aus dem Sāmaveda eine Art Eindringling ist, der mehr und mehr die Hauptrolle an sich riss, was am Gebrauch der hundertsaitigen Harfe noch deutlich erkennbar ist, die erst von ihm angeschlagen werden muss, ehe sie der Udgātar spielen darf. Man schob ihn damit an die zweite Stelle, während es mir ganz sicher scheint, dass ursprünglich der Sāman-Sänger bei dieser Feier der Hauptpriester war; die Parimād z. B., denen eine so grosse Wirksamkeit zugeschrieben wird und deren Namen schon ihre Bedeutung verraten, wurden nur gesungen. Die Ausbildung der kunstvolleren Rezitation des Hotar liegt in der nachrgvedischen Epoche. Es ist die Zeit der beginnenden geistigen Hochentwicklung. Die Schöpfung der wichtigsten Sāman, die ursprünglich weithin andere Texte gehabt haben müssen als die im Sāmaveda angegebenen, liegt lange vor dieser Zeit, als noch der Zaubergesang das ursprünglichste Mittel war, die überirdischen Mächte zu rühren. Selbstverständlich haben auch im alten Ritus feierliche Rezitationen nicht gefehlt, aber diese Ansätze entfalten sich in der rgvedischen und vor allem in der brahmanischen Epoche zum beherrschenden Teil des Kultus. Der Sāman-Sänger ist darum später ein nicht allzu hochgeachteter Nebenmann des Hotar.

Wohl nach dem ersten Tanz (d. h. ursprünglich, nachdem der Tanz mit dem Entleeren der Krüge beendet worden war) wird die eigentliche Verehrung des Feueraltars vorgenommen.

25) Vgl. dazu besonders Jaim. Br. III, 115. 116. Dort wird das Wasser nach dem Absingen der Mahānāmnī-Verse in die Opfergrube gegossen: „Die Opfergrube ist der Schoss, das Wasser der Samen.“

Der Udgātar schreitet feierlich links am Marjaliya-Feuer vorbei, stellt sich am Opferpfosten auf, mit dem Gesicht dem Altar zu, und betet: „Verehrung dem Gāyatra (-Sāman), das dein Kopf ist.“ Dann wendet er sich nach Süden und verehrt die rechte Seite des Altars, die Rathamtara ist. Dann nach Westen zum „Schwanz“ des Altars, wo er die linke Seite, die Br̥hat ist, verehrt. So verehrt er den Schwanz, den Körper usw. Dann geht er offenbar nach Norden um den Altar herum wieder zu seinem Platz zurück²⁶⁾. Diese „Verehrung“ des Feueraltars ist aber keine Anbetung, sondern eine magische Lebengebung. Nach meiner oben ausgesprochenen Ansicht ist diese Zeremonie parallel mit dem Singen der Parimād, es ist eine orthodoxe Verdoppelung dieser Zeremonie. Dieses Umsingen und Umbeten sollte die schaffenden Mächte anziehen und dem Altare mitteilen, damit sie von ihm ausstrahlend die ganze Gemeinde und ihren Bereich erfüllen²⁷⁾. Diese Auffassung wird besonders durch Śat. Br. IX, 1, 2, 32 ff. nahegelegt. Durch den Gesang von Sāman wird der Feueraltar vollendet. Die Götter wollten den Feueraltar unsterblich machen. Da sahen sie die Sāman und umsangen den Altar damit. Darum singt man rings um den Altar die Sāman und legt in ihn Unsterblichkeit und „rūpa“. So verstehen wir, wie die mythologische Ausdeutung in Av XV, 2 zu der Fassung kommt, der Vrātya sei bei diesem Verehrungsgang von den Sāman als mystischen Mächten und allen Göttern begleitet gewesen. Jetzt bereitet der Udgātar sich, den Sessel, der Hotar, die Schaukel zu besteigen. Die Vorbereitung ist seltsamer Art. Der Hotar stützt z. B. zuerst die Hände auf das Sitzbrett, dann den Ellbogen, berührt den Sitz mit (der Brust und) dem Kinn „wie eine Schlange, die im Begriff ist, zu kriechen“. Hier sind uralte Überreste von Tier-„Tänzen“ erhalten. Das „Kriechen“ zum Opfer, wie es der Schlangen-R̥ṣi Arbuda

26) Diese Handlung ist nach meiner Ansicht in Av XV, 2 mythologisch verwertet. Dort wandelt der Vrātya im Zeremonialschritt (vi-cal) nach den vier Richtungen, und mit ihm wandeln die grossen Sāman. Die Sāman als Teile des Feueraltars wechseln in den verschiedenen Überlieferungen, vgl. Śat. Br. IX, 1, 2, 35 f.; Lāty. I, 5, 11 und Keith, Ait. Ār. 269 f.

27) Vgl. Taitt. S. VII, 5, 8.

übte, ist ja auch ein solcher Überrest, der sich in einen Teil des orthodoxen Ritus herübergerettet hat²⁸⁾).

Die Besteigung ist eine höchst feierliche, durch und durch mystische Angelegenheit, die von „Macht“-gläubiger Spekulation umspinnen ist; denn mit den Priestern besteigen auch die Götter die heiligen Sitze und nehmen sie magisch in Besitz, durchdringen jeden Teil von ihnen wie den Sitzenden selbst. Dies bezeugen die Sprüche, mit denen die Besteigung geschieht (vgl. z. B. T. M. Br. V, 5, 4f.; Laty. III, 12, 6ff.; Ait. Ār. V, 1, 4): „Mögen die Vasu dich besteigen“, murmelt der Udgātar, „mit dem Gāyatra-Metrum. Möge ich nach ihnen hinaufsteigen zu Königsherrschaft. Mögen die Rudra dich mit dem Traiṣṭubha-Metrum besteigen. Möge ich ihnen nach hinaufsteigen zu weiter Herrschaft. Mögen die Āditya dich besteigen mit dem Jagata-Metrum. Möge ich ihnen nach hinaufsteigen zu Selbstherrschaft. Mögen die Allgötter dich besteigen mit dem Ānuṣṭubha-Metrum. Möge ich ihnen nach dich besteigen zu Allherrschaft.“ Und nachdem er so die Gottheiten hat hinaufsteigen lassen, soll er selber hinaufsteigen. Der Udgātar ersingt also in Gemeinschaft mit den grossen Göttern auf seinem Sessel alle Arten von Herrschaft, die ein arischer Fürst sich wünschen mochte. Diese Tatsache weist auf die Zeit hin, da der Priester zugleich auch Fürst war. Und aus dieser Zeremonie und ihrer mystischen Bedeutung sind die Lieder Av XV, 3. 4. 5 zu deuten. Der Vratya dort ist nicht König — wie sollte ein König denn als Atithi im Lande umherziehen! — sondern der ins Mythische gesteigerte Priestersänger, der einstens auch der Fürst seines Landes gewesen war (ähnlich dem βασιλεύς der Griechen). Dieser eigentümliche Doppelcharakter ist ihm in den Sprüchen selbst im orthodoxen Bereich bis ans Ende der vedischen Zeit geblieben, im Bereich der Ketzer hat er ihn wohl nie ganz verloren.

Für die Entwicklungsgeschichte der Vratya-Mystik von Bedeutung ist auch die Atemzeremonie, die der Hotar mit der Schaukel vornimmt, ehe er sie besteigt. Er steht hinter der

28) Vgl. oben S. 58.

Schaukel, schiebt sie nach Osten vorwärts und sagt: „Schwinge vorwärts, dem Lebenshauch (prāṇa) nach!“ Dann seitwärts mit den Worten: „Schwinge seitwärts, dem Durchhauch (vyāna) nach!“ Dann zieht er sie her zu sich mit den Worten: „Schwinge zurück, dem Einhauch (apāna) nach!“ Die Zeremonie wiederholt sich nach den heiligen Worten: bhūḥ, bhuvaḥ, svar, nur heisst es diesmal: „Zu Gewinnung von Lebenshauch usw.“ Dabei ist die Schwinge angeatmet worden (Śāṅkh Śr. S. XVII); und da sie die Sonne symbolisiert, so bedeutet dieser Akt eine magische Kraftgebung für die Sonne. Wir stossen hier auf die Atem-Mystik, die im Mahāvratā, wie wir sehen werden, von grosser Bedeutung war.

Trommelschlag und Paukenschall leiten den Gesang des Udgātar ein, der sich nun anschickt, das grosse allheilige Mahāvratā-Stotra zu singen. Es ist eine starke gesangliche Leistung für den Udgatar und seine Gehülften, und man begreift, dass dieser Kreis, der ohne Atemübungen seine heiligen Pflichten gar nicht erfüllen konnte, die Atem-Mystik mit besonderer Hingabe pflegte²⁹⁾.

Während dieses Gesanges scheinen sich nun alle die anderen seltsamen Zeremonien abzuspielen, die zu dieser Feier gehören.

Im Jaim. Br. (II, 404. 405, vgl. Caland § 165), das den Vratya sehr nahe steht, findet sich eine Schilderung, in welcher immer auch die magische Bedeutung der Zeremonie mitgenannt ist. Ich setze dieses Stück darum hierher:

„Sie spielen eine hundertsaitige Harfe. Hundert Jahre ist das Lebensalter des Menschen, hundert Fähigkeiten gehören ihm zu, hundert Kräfte. Um diese Fähigkeiten, diese Kräfte zu erlangen (spielt man diese Harfe). Einen Magadha und eine Pumsalū lässt man am Südende des Opferplatzes sich paaren. Dies dient zur Beförderung der Paarung und der Zeugung. Durch Paarung gewinnt Nachkommenschaft, wer solches weiss. Einen Arier und einen aus der Śūdra-Kaste lässt man über der Opfergrube um ein Bocksfell oder ein Stierfell kämpfen. Der Arier ist dabei innerhalb des Opferplatzes, der Śūdra ausserhalb.

²⁹⁾ Vgl. dazu unten II, 4.

Man lässt den Śūdra durch den Arier besiegen. Die Götter und die Dämonen kämpften einst um die Sonne. Da entrissen die Götter sie den Dämonen. Dadurch, dass man den Śūdra durch den Arier besiegen lässt, entreisst man die (Sonne) dem hassenden Nebenbuhler. Von zweien schmäht der eine, der andere preist. Der, welcher schmäht, reinigt die (Gemeinde); der, welcher lobt, legt in die Gereinigten Fähigkeit und Kraft. Ein Wagenrennen findet statt. Das Wagenrennen ist ja der Höhepunkt dieses Festes. Es dient zur Erlangung des höchsten Festes (höchster Lust). Es sind Gepanzerte da. Im Gepanzerten wohnt das gewaltigste Ungestüm. Sie legen das gewaltigste Ungestüm in ihr Selbst. Mit vollen Krügen umwandeln sie das Mārjāliya-Feuer. Das dient zur Erlangung von Fülle. (Sie singen:) „Hai! das Fest! Hai! das Fest!“ Dies dient zur Erlangung der Festfreude. „Hier ist Honig! Hier ist Honig!“ Den Göttern wird das Mahāvratā gleichsam als Honig bereitet, denn im Honig ist der kräftigste Saft. Zur Erlangung des kräftigsten Saftes tut man dies“³⁰⁾.

Eine merkwürdige Zeremonie innerhalb dieser Reihe ist die in Śaṅkh. Śr. S. XVII, 15, 1 (vgl. 5, 1ff.) erwähnte Umfahrt (die, wie mir scheint, nicht mit der Wettfahrt gleichzusetzen ist, enthalten bei Jaim. in dem Satze: „Es sind Gepanzerte da“). Ein breiter, mit einer Schutzwehr versehener Pferdewagen (also Streitwagen) wird angespannt. Ein Fürst oder ein anderer, der die Kunst (des Bogenschiessens) versteht, wird gerüstet und mit Bogen und Pfeilen bewaffnet. Er umfährt dreimal von links nach rechts den Opferplatz und schiesst auf die hinter dem Āgnidhriya-Feuer zwischen zwei Pfosten ausgespannte Scheibe (die Haut einer [unfruchtbaren] Kuh)³¹⁾. Sein Pfeil soll aber nicht hindurchfliegen, sondern stecken bleiben. So tut er dreimal. Dies ist wohl ein Regenzauber³²⁾, bei dem die Kuhhaut den Himmel darstellt, der sein befruchtendes Nass zurückhält. Diese Zeremonie ist darum von grösstem Interesse, weil in dem Bericht über die Bräuche der Langobarden in der Vita Barbari eine einigermaßen

30) Vgl. zum Ganzen Taitt. S. VII, 5, 8 f.

31) Vgl. Kāty. XIII, 3, 13 und Komm.

32) Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda² 444.

ähnliche Zeremonie angeführt ist. Im Zusammenhang mit einem gewissen (wohl Fruchtbarkeit vermittelnden) Baumkult wird der Platz von Gewappneten durchritten, und diese schiessen mit abgewandtem Gesicht nach einer aufgehängten Tierhaut (*corium*)³³). Dies ist ein weiterer Beweis für die indogermanische Herkunft der verschiedenen Bräuche, die im Mahāvratā vereinigt sind. In welcher Reihenfolge diese Einzelzeremonien eingefügt werden, geht aus den Texten nicht mehr ganz klar hervor. Jedenfalls scheint alles Primitive vor dem Beginn der Grossen Litanei abgewickelt zu werden. Zum Finale des Mahāvratā-Saman ertönen noch einmal alle Musikinstrumente, selbst (nach Jaim. Br.) in der Luft aufgehängte Pauken klingen mit. Dass dabei das Jauchzen und Johlen der tanzenden Mädchen und Frauen mit einfiel und so ein allgemeines Jubelgeschrei entstand, darf wohl angenommen werden. Vielleicht geschah in diesem Augenblick der heilige Beischlaf, der dem mehr und mehr sich steigernden Freudenrausch seinen Schwung und seine magische Tiefe gab. Endlich wird mit einem gewaltigen Schlag die Erdpauke zerspalten, und der Lärm verstummt. Den Urtrieben ist Genüge getan, die zeugenden Kräfte sind aufs neue geweckt. Jetzt setzt die feierliche Rezitation des Hotar und seiner Gehilfen ein, die in der Form des Mahadukthā eine priesterliche Konstruktion ist, aber doch sicher einen alten Kern hat, der aber nicht mehr herausgeschält werden kann.

Die Abendpressung nimmt dann ihren Verlauf, und am Ende des Festes werden die Opfergegenstände beiseitegeschafft und z. T. verbrannt, dann Wasser ausgegossen als abschliessender Regenzauber. Damit ist die Feier zu Ende.

Es ist nötig, einige der Stücke noch im einzelnen zu betrachten und die verschiedenen Texte zu vergleichen, um daraus einen Schluss zu ziehen für die Entwicklung der Zeremonie. Zunächst fällt uns auf, welche Bedeutung der Aischrologie bei der Feier zugeschrieben wird. Wir haben zwei Arten: a) den Schmäh- und Lobdialog, b) den phallischen Dialog. Die Texte geben uns noch einen Begriff von dem Inhalt dieser

33) Vgl. Vita Barbati cap. 1 (in Monum. Germ. Hist., S. S. Long. Rer.). Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle meinem Kollegen, Prof. K. Helm.

Gespräche. Die Zeremonie geht innerhalb des Opferplatzes vor sich: „Es sind da ein Jarufer und ein Neinrufer (abhighara-pagara); der eine schmäht, der andere lobt. Der, welcher sie (enān, die Opferteilnehmer, die Gemeinde) schmäht, vernichtet ihre Sünde; der, welcher lobt, nimmt das, was die geheime Wirkungskraft von Lob und Preis ist, für sie an sich“ (d. h. er sammelt diese geheimen Kräfte in sich und von ihm strömen sie wieder auf die Gemeinde aus)³⁴). Lāty., der bestimmt, dass der Abhighara ein Brahmane, der Apagara ein Vṛṣala sein soll, der eine am östlichen, der andere am westlichen Tor der Opferhütte sitzend, gibt uns auch den Inhalt des Gesprächs: „Der Neinsager soll sagen: ‚Die Opferteilnehmer erreichen ihren Zweck nicht‘, der Jasager: ‚Sie erreichen ihren Zweck!‘“ Sehr inhaltsreich ist ja dieses Gespräch nicht, aber es zeigt, wie die Opfersymbolik gehandhabt wurde. Der Opferplatz ist nach jener Anschauung der Kampfplatz der zwei feindlichen Welten. Götter und Dämonen nehmen teil an diesem sakralen Geschehen, und über dem Platze toben im Unsichtbaren die feindlichen Heere. Da greift die magische Opfertechnik ein, um den freundlichen Mächten den Sieg zu verschaffen: Der Jasager entscheidet den Kampf mit, indem er dem böswilligen Neinsager mit der Macht des Wortes widersteht. So kann sich der Segen der Götter auf die Geweihten ergießen. Wir müssen aus den nüchternen Sätzen der Ritualbücher das einst so machtvoll drängende Leben erfühlen und zu erkennen suchen, welch gewaltiges Ereignis eine solche Feier war, bis priesterliche Übertechnisierung das Leben aus ihr vertrieb.

Bezeichnend ist die Notiz des Lāty., dass der Jasager ein Brahmane sein müsse. Mit der fortschreitenden Vorherrschaft der Priesterkaste konnte es nicht ausbleiben, dass man zum Jasager der Götter nur einen der brāhmaṇ-Durchdrungenen brauchen konnte. Wir haben ja beim Kampf um das Fell, welches die Sonne darstellt, dieselbe Idee. Indem der Arier auf dem Opferplatz über den Nichtarier siegt, wird der Sieg in der Geschichte und im Naturlauf magisch vorausgenommen sowohl gegen die dunkelhäutigen Feinde, welche Land und Sonnenkraft durch

³⁴) T. M. Br. V, 5, 13; vgl. Lāty. IV, 3, 1 ff.; Kāty. XIII, 3, 3 ff. Vgl. oben S. 260. Diese Erklärung ist der in Jaim. verwandt.

Heer und Zauber an sich reissen wollen, wie gegen die Dämonen, die ihre Helfer sind. Ja dieser Akt ist mit ein Faktor in dem grossen kosmischen Kampf, der ohne Ende ausgefochten wird zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis. So ist der Opferplatz recht eigentlich der Sammelpunkt aller Mächte, das Zentrum des Weltgeschehens. Und die Vratya, die geweihte Schar, sind die Helfer der Götter.

Der phallische Dialog hat eine andere, aber ebenfalls tiefe magisch-mystische Bedeutung: Eine Dirne und ein Brahmācārīn schmähen einander (Kāty. XIII, 3, 6). Die Dirne steht in der Nähe des Āgnidhriya-Feuers ausserhalb der Vēdi, mit dem Gesicht nach Süden, der Brahmācārīn innerhalb, mit dem Gesicht nach Norden. Sie sagt: „Du schlechter im (heiligen) Wandel, du Keuschheitsbrecher!“ Er sagt: „Pfui, du Vettel! eine Dirne für die ganze Schar (grāma). Du Wäscherin!“ (obszön, wie die nächsten Worte zeigen, die zu deutliche Anspielungen auf das Geschäft der Dirne enthalten, um hier übersetzt werden zu können) (Lāṭy. IV, 3, 9ff.)³⁵). Das Gespräch wird dreimal wiederholt, und nach einer Unterbrechung, während deren der Kampf um das Fell stattfindet, darf der Brahmācārīn seine Partnerin noch einmal mit Zoten bedenken, die in sein Belieben gestellt sind (abhipreta, Lāṭy. IV, 3, 16). Dass es bei genügender Phantasie und Zungenkraft, nach den rituell festgelegten Proben zu schliessen, dabei nicht gerade fein zuring, nahm der Feier nichts von ihrer Heiligkeit, denn das Empfinden diesen Dingen gegenüber war unbefangen, und die durch diese Worte sich steigernde sinnliche Erregung erhöhte nur die Gewalt des Fluidums zeugender Kräfte, das in der feiernden Schar kreiste. So scheint mir der magische Zweck dieser Rede vom Komm. zu Kāty. XIII, 3, 6 gut getroffen zu sein: „Sie gebrauchen Reden, die sie gegen-

35) Dazu ist zu vgl. Kāth. XXXIV, 5 und die auffallenden Bemerkungen Medhātithis zu Manu VIII, 373, der noch eine Erinnerung an die Identität von pumścali und vrātyā bewahrt. Ein merkwürdiges Überbleibsel dieser phallischen Aischrologie ist heute noch bei den Kafir des Hindukusch in Übung, wo am Taska-Tag das junge Volk vor dem (offenbar erotischen) Prachi-Tanz im Dorfe umhergeht und bestimmte Leute mit obszönen Zurufen bedenkt; Robertson, The Kafirs 584 f.

seitig aufreizen (*paraspara udvegakara*).“ Wir haben ja beim Rossopfer einen ähnlichen phallischen Dialog. Während die *Mahiṣī* bei dem toten Opferross liegt, mit dem Pferdeglied in ihrem Schoss, unterhalten sich die Priester mit den Mädchen und Frauen, bei dem es diese an kräftiger Gegenrede nicht fehlen lassen. Der Inhalt dieser Reden ist von einer solchen urwüchsigen Offenherzigkeit, dass gar keine Frage sein kann über die Herkunft dieser Stücke im brahmanischen Ritual³⁶). Sie haben ihre Parallelen in allen primitiven Kulturen und weisen deshalb wiederum in die früheste indogermanische Zeit zurück.

Das merkwürdigste Stück im *Mahāvata*, das aus der ältesten Zeit der religiösen Geschichte der Menschheit stammt und bis in die höchsten Stufen in vergeistigter Form wirksam bleibt, ist der rituelle Beischlaf.

Ich glaube, ein Vergleich der Stellen, welche diesen Ritus beschreiben oder erwähnen, ist nicht ohne Wert für die Einsicht in die religiösen Entwicklungen jener Übergangszeit.

Das älteste und ursprünglichste Zeugnis für den Ritus in Indien ist wohl *Jaim. Br. II, 404f.* „Einen *Māgadha* und eine *Puṃścalū* lässt man in der südlichen Ecke des Opferplatzes sich paaren.“ Damit stimmt (mit Ausnahme des Platzes) *Āp. Śr. S. XXI, 17, 18*: „An der nördlichen Ecke des Opferplatzes richten sie einer *Puṃścalī* und einem *Māgadha* einen Verschlag (zur Begattung) her (*pariśrayanti*)³⁷). Das *Kāṭhaka* hat (*XXXIV, 5*) die Notiz: „Ein *Brahmacārin* und eine *Puṃścalī* tauschen Schmähsreden, es werden alle nur erdenklichen Töne gemacht (nämlich mit den Trommeln und Pauken, welche offenbar diese Zeremonien begleiteten), und dann begatten sie sich (*mithunam caranti*)“. Der Plural beweist, dass der Ritus von vielen, vielleicht von allen Teilnehmern mit Ausnahme der amtierenden Priester vorgenommen wurde. *Taitt. S. VII, 5, 9* sagt einfach: „Innerhalb des Opferplatzes tut sich ein Paar zusammen“, und zwar zur Wiedererlangung der Zeugungskraft, die während (der zehrenden Weihe) des Jahresfestes verloren gegangen war. Der Kommentar fügt die Notiz aus *Āpastamba* hinzu und bemerkt,

³⁶) Vgl. z. B. *Vāj. S. XXIII, 22ff.*; dazu *I. St. X, 83, 119. 125.*

³⁷) Vgl. dazu a. a. O. *19, 5*: *saṃvartete puṃścalī māgadhas ca.*

der Magadha, um den es sich hier handle, sei ein Brahmacārin aus dem Magadhalande; er ist offenbar der Ansicht, dass der Ritus von einem Brahmacārin niederen Gepräges, einem Brahmandhu, und einer Puṃścali vollzogen wurde (brahmācāripuṃścalirūpau mithunāvayavau). Er wird damit so Unrecht nicht haben, da wir ja doch wissen, dass der Magadha zur geweihten Vratya-Schar in enger Beziehung stand, wie auch die Puṃścali, und dass er dem Brahmandhu aus Magadha gleichgestellt wurde. Die Puṃścali wird ursprünglich eine „Geweihte“ gewesen sein, eine „brahmācārī vratavati“, eine „brahmandhu apuṃścali puṃścalūvākya“³⁸⁾, die zu der Schar dieser heiligen Menschen gehörte, welche das Mahāvrat vollzogen. Und die Stelle Av XI, 5, 12, nach welcher der kosmische Brahmacārin den fruchtschaffenden Zeugungsakt an der Erde vollzieht, lässt schliessen, dass der Brahmacārin, dessen Handlungen dort mit kosmischen Vorgängen in Entsprechung gesetzt werden, ursprünglich auch in der indischen Sphäre mit einem heiligen Zeugungsakt zu tun hatte. Die andern Texte, soweit sie nicht wie das T. M. Br. den Ritus unterdrücken oder ihn vergeistigen wie das Śat. Br., sind ebenfalls sehr unbestimmt, haben aber entwicklungsgeschichtlich wertvolle Bemerkungen. Lāty. IV, 3, 17: „Westlich vom Āgnidhriya-Feuer ausserhalb des Opferplatzes hinter einem Verschlag (parīśrita) tut sich ein Paar zusammen. Man kann Leute von irgendeiner Kaste nehmen.“ Kāty. XIII. 3, 9: „Südlich vom Marjāliya-Feuer geht in einem umhegten Raum (parivṛta) Begattung vor sich.“ Ait. Ār. V, 1, 5: „Es findet Paarung von Wesen statt (bhūtānam ca maithunam)“. Wir haben also drei verschiedene Ansichten: Ein Magadha (ein Brahmacārin) und eine Puṃścali vollziehen den Ritus, oder irgendein Paar, oder eine Anzahl von Paaren (Plural in Kāth. und Ait. Ār.). Dazu ist noch Av XX, 135, 4 zu vergleichen, wo offenbar der Adhvaryu selber bei der heiligen Begattung beteiligt war, und das Vṛṣākapi- und Lopāmudrā-Lied deuten Ähnliches an (vgl. unten II, 3).

Die Lösung scheint mir nicht darin zu liegen, dass man diese

38) Vgl. oben S. 144.

verschiedenen Vorschriften miteinander zu harmonisieren versucht³⁹⁾, sondern man muss die Widersprüche entwicklungsgeschichtlich betrachten. Dass innerhalb der Zeit, welche durch unsere Texte bedeckt ist, eine Entwicklung stattgefunden hat, geht schon aus der Notiz des spätesten Textes hervor. Śāṅkh. Śr. S. XVII, 6, 2 nennt zwar den Ritus noch kurz: *stri-pumsau baṇḍakhalatī ity upakalpayanti*, fügt aber hinzu: *tad etad purāṇam utsannaṃ na kāryam* „dies ist ein alter Brauch, der aus der Übung gekommen ist und nicht mehr zu vollziehen ist“. Der Gang der Entwicklung scheint mir so durch die Texte vorgezeichnet. Das Kāthaka hat, wie wir schon oben gesehen haben, die altertümlichsten Züge bewahrt. Sein Plural weist darauf hin, dass der Begattungsritus von einer Anzahl von Paaren vollzogen wurde, wie er z. B. noch heute in Malabar in einer bestimmten Nacht geradezu ein Volksfest für die jüngere Generation ist⁴⁰⁾. Dazu stimmt das unverdächtige Zeugnis von Ait. Ār. Im Laufe der Zeit wurde diesem tollen Treiben beim Feste Einhalt getan, besonders in den strengen Kreisen. Ein stellvertretendes Paar wurde bestimmt. Dass sie „heilige“ Personen sein mussten, ist durch den ganzen Charakter der Feier nahegelegt. So wurde der Māgadha und die Pūṃścali, die in der Begleitung der Vratya waren, zu dem Zwecke bestimmt, oder ein Brahmacārin (der zugleich auch Māgadha sein konnte), der vorher durch einen phallischen Dialog mit der Dirne in Wallung versetzt worden war. Der Ritus dieser heiligen Personen fand noch innerhalb des Opferplatzes statt (Taitt. S.). Da aber die Würde eines Brahmacārin im Verlauf der Entwicklung einen solchen Ritus nicht mehr zuließ, blieb ihm nur noch der phallische Dialog, und irgendein anderes Paar wurde abgeordnet, für das gar keine Beschränkung mit Bezug auf „Heiligkeit“ oder Kaste mehr bestand (Lāṭy.). Darum vollzog sich nun

39) Vgl. zu der Frage: Weber, I. St. X, 125; Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda* 161f.; Oldenberg, *GgA.* 1909, 77; Keith, *JRAS*, 1909, 205; ders. *Taitt. S. Transl.* II, p. 628 (zu VII, 5, 9); ders. *Ait. Ār.* p. 277 (zu V, 1, 5); ders. *Śāṅkh. Ār.* p. 73–83.

40) Vgl. für den indogermanischen Bereich Schroeder, *Arische Religion* II, 317 ff.

der Ritus ausserhalb des Opferplatzes. Das Paar musste auch besonders heruntersetzende Merkmale haben. Und endlich wurde die unanständige Zeremonie ganz beseitigt, wobei zu beachten ist, dass diese Entwicklung in den verschiedenen Bereichen sich ungleichmässig vollzogen haben mag (in dem Zentrum der Orthodoxie wohl am raschesten, in ketzerischen Landen blieb man wohl lange dabei), und dass überall der Versuch gemacht worden war, die Zeremonie mit Hilfe der Opferymystik zu vergeistigen⁴¹⁾. Schon das Jaim. Br. wendet sich gegen die Vrätya, die bei ihren Zeremonien *avratam amedhyam vadanti*. Man merkt, wie unbehaglich es den strengeren Richtungen bei den primitiven Riten war, die bei den Vrätya offen im Schwange gingen, aber im orthodoxen Bereich nur geduldet wurden, bis sich eine Möglichkeit fand, sie fallen zu lassen.

3. Der Kuntāpa⁴²⁾-Abschnitt des Av XX, 127—136.

Ehe ich auf den Mysteriencharakter des Mahāvratā eingehe, will ich zu zeigen versuchen, dass eine Anzahl Lieder des Kuntāpa-Abschnittes eng mit dem (primitiven) Mahāvratā zusammengehören. Wie wir sehen werden, sind in dem Ab-

41) Vgl. darüber unten.

42) Vgl. Bloomfield, Atharvaveda 96 ff. Das Wort *kuntāpa* bezeichnet nach Śat. Br. XII, 2, 4, 12 gewisse Organe (Drüsen), deren im Bauch zwanzig sind. Nach Śat. Br. XIII, 4, 4, 8 ist *bilva* aus *kuntāpa*, aus Mark, entstanden (*majjan*; m. ist Mark, dann aber die Substanz im Körper, die den Samen erzeugt). In Av XX, 136, 15 sind die beiden Hoden mit *bilva* und *udumbara* in eins gesetzt. Also ist (mystisch) *bilva*=*kuntāpa*=Samen schaffende Substanz; und da *bilva* Bild für Hode ist, muss *kuntāpa* ursprünglich „Hode“ bedeutet haben. Davon entstand die Allgemeinbedeutung „Drüse“. Die Ableitung aus *kunta* (Spiess, Rute) ist noch durchsichtig, wenn auch die Nachstellung des *apa* auffällt. Folglich heisst der Abschnitt eigentlich: „Die Hodenlieder“. Da die phallischen und überhaupt die erotischen Lieder, wie wir sehen werden, den eigentlichen Kern, den „*sāra*“, des Abschnittes ausmachen, ist die Überschrift durchaus begründet. Vgl. noch die *Parīṣiṣṭa* zum Rv (ed. Bomb.) p. 33 ff., wo sich zahlreiche abweichende Lesarten finden; vor allem sind die allzudeutlichen Aufforderungen zur Begattung usw. weggelassen, vgl. z. B. die *Ativāda*- und *Āhanasyā*-Verse. Damit ist der Beweis geliefert, dass der Av den primitiveren und ursprünglicheren Text enthält.

schnitt noch andere Riten verborgen, und da die Lieder alle den Eindruck alter Überlieferung und nicht etwa von späteren Neubildungen machen, so liegt der Schluss nahe, dass hier Überreste vorvedischer Formen des Ritus aufbewahrt sind.

Ich gebe nun einen kurzen Abriss des Abschnittes⁴³⁾.

Die Einleitung, die Nārāśamsī-Verse (127, 1—3), ist ein Lobpreis der Schenkung. Der Priestersänger, im Begriff, seine Priesterrundfahrt anzutreten, erinnert an die reichen Geschenke, die er bei einer früheren Gelegenheit erhalten hatte. Wer die geheime Bedeutung dieser Verse kennt, erhält Nachkommenschaft, wer sie singt, gelangt zum Himmel (Ait. Br.).

Die Raibhi-Verse (127, 4—6) sind eine wilde Aufforderung an den Sänger (rebha), sich (in magischer Voraussetzung) gütlich zu tun an den kommenden Geschenken durch fleissiges Rühren der Zunge; wie die scharfen Klingen einer Schere sollen Lippen und Zunge sich bewegen (um magisch die Geschenke des Opferherrn diesem abzuschneiden?); götterwärts soll der Sänger sein Gebet senden wie der starke Bogenschütze den Pfeil (der die Beute holt). Mit diesem lauten Geschrei erobern die Opferer den Himmel (Ait. Br.).

Die Parikṣit-Verse (127, 7—10) schildern die herrliche Zeit eines patriarchalischen Königtums⁴⁴⁾, das den Herren, zu denen der Sänger nun fährt, zum Vorbild dienen soll. Wer den mystischen Gehalt dieses Liedes kennt, vereinigt sich mit dem Rūpa, mit dem „Ort“ des Jahres, da Parikṣit das (fruchtbare)

43) Da die Lieder noch nie ganz übersetzt worden sind (Griffith ist nur ein Versuch, Whitney-Lanman lassen Buch XX weg), ist diese Skizze nötig. Die einzelnen Abschnitte sind in Ait. Br. VI, 32 ff. und Kauṣ. Br. XXX, 6 ff. mit Bezug auf ihre mystische Bedeutung erläutert. Meine Deutung der einzelnen Lieder soll als Versuch gewertet werden, den Abschnitt als Ganzes zu begreifen. Dabei muss manches Einzelne fraglich bleiben.

44) Vgl. Vedic. Ind. I, 493 f.; Zimmer, Altind. Leben 131. Dass Parikṣit zu einer späteren Epoche gehören soll, weil er nur im Av auftaucht (a. a. O.), folgt daraus nicht. Wir haben hier den Kuru-König als den König der goldenen Urzeit zu denken, wo alle Früchte herrlich gediehen und überall Frieden herrschte. Er ist nach dem Epos Grossvater von Pratisravas und Urgrossvater von Pratīpa, die Zimmer vergleicht mit Prātisutvana und Pratīpa in Av XX, 127. Diese Urzeit hat (wie die primitiven Gesänge) nur Av bewahrt.

Jahr bedeutet (Ait. Br.). Der Sänger nimmt diese geheimen Wesenheiten mit sich auf seine Fahrt.

Nun folgen die Kāavyā-Verse (127, 11—14), ein Gebet an die Schutzgottheit des Sängers, Indra. Er weckt den Priester, der sein Herold ist (kāru), und sagt ihm:

„Auf! Wandere singend; wandere in meinem, des Mächtigen Dienste, damit jeder Fromme dir gebe in Fülle.“ Dann zeigt er ihm (im Gesicht?) Kühe, Rosse, Männer, und in gläubigem Vertrauen lässt der Sänger sein Gebet zu Indra für sie und sich selber aufsteigen: „...Lass unser Beten dir gefallen, und lass uns nie zu Schaden kommen!“ So gestärkt, tritt er die Fahrt an.

Solche Fahrten geschehen in Begleitung der nötigen Personen, worunter Pumsāli und Māgadha nicht fehlen durften (vgl. Av XX, 136), und der Opferapparat wurde auf einem Wagen, der zugleich noch Zauberwagen war, mitgeführt. Die beiden Havirdhāna-Wagen sind ein Überrest im orthodoxen Opfer⁴⁵).

Er richtet nun den Opferplatz her mit Hilfe der Verse 128, 1—5, mit denen er die Himmelsrichtungen ordnet, d. h. er erklärt die mystische Bedeutung der fünf Himmelsrichtungen, indem er die jeder gehörenden Wesen nennt.

Dann ordnet er mit den Versen 128, 6—11 die Menschen des Hofes und der Welt überhaupt. Es steckt hier eine primitive Ethik: Der geschmückte heilige Mensch und der geschmückte unheilige werden einander gegenübergestellt. Teiche mit schlechtem Wasser, Geizhalse und spröde Mädchen kommen in eine Klasse als Böse gegenüber deren Gegenteil. Durch diese Verse bewirkt der Priester Nachkommenschaft, die so geartet ist (Ait. Br.). Der Priester schafft also sozusagen mystisch eine Atmosphäre, in der die verborgenen Kräfte einer Sittlichkeit hineinspielen in die Riten für Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft.

Jetzt ertönen die Indragāthā (128, 12—16), in denen die Taten Indras besungen werden. Damit überwältigten die Götter die Dämonen, und der Opferer vernichtet seinen Nebenbuhler (Ait. Br.).

In 129—132 haben wir den Aitaśa-Pralāpa „das Ge-

45) Vgl. zu einer solchen Umfahrt auch Rv I, 125 f.

plapper des Aitaša“ (Etaša). Diese Lieder waren offenbar schon den Verfassern der Brähmaṇa ein grosses Rätsel, müssen also uraltes Gut gewesen sein, das man unverstanden mitschleppte⁴⁶⁾. XX, 129 z. B. ist m. E. gar kein Lied, sondern besteht aus Bruchstücken von verlorenen Liedern, die sich alle mit Rossen befassen, besonders mit einer Stute Harikṇikā, die Kuhhufe und Schwingen eines Falken hat (daher heisst es von den Rossen: plavante). Die Bruchstücke geben immer nur die Anfänge der Lieder, sind also eigentlich Pratipad der Gesänge, die einen Zyklus über die Harikṇikā bildeten. Dieses Fabelwesen, das dahergefliegen kommt, um bei der Sippe der Menschen Atzung zu suchen, ist am besten zu vergleichen mit dem überirdischen Opferross (Rv I, 163), das der Seher visionär auf staubfreien Wegen am Himmel dahinjagen sieht. Die Beschreibung beider ist ähnlich: es hat Flügel des Falken, Vorderfüsse der gelben Antilope (Kuh?). Nach Av XX, 129, 11 ff. erkennt man die Fährte des Rosses wie die der Kühe an seinem Mist; er sucht Speise auf dieser Fährte; Rv (v. 9) zieht der Renner auf die Fährte der Kuh, um Speise zu gewinnen. In Rv (v. 9) hat das geschaute Ross ein goldenes Horn; ist der Name Harikṇikā in Av vielleicht ähnlich zu deuten⁴⁷⁾?

Es liegen hier Übereinstimmungen vor, die nicht zufällig sein können, und es wäre von Wert, ihnen weiter nachzugehen. Die Art des Rossopfers, das den Hintergrund von Rv I, 162. 163 bildet, hat ganz auffallende, oft bis ins Einzelne gehende Parallelen in dem Rossopfer, wie es Radloff im südlichen Sibirien beobachtet hat⁴⁸⁾. Dort jagt z. B. der Schamane dem Geist des Opferrosses nach, das hin und her in der Steppe sich versteckt, zum Himmel fliegt, den Schamanen hinauftragend (vgl. Rv I, 163, 10 ff.). Mir scheinen hier uralte Zusammenhänge vorzuliegen,

46) Es ist dabei natürlich nicht ausgeschlossen, dass da und dort in diesen Liedern und im ganzen Kuntāpa-Abschnitt vor der im Av vorliegenden Endredaktion jüngere Elemente eingedrungen sind. Von diesen aus darf man aber nicht auf ein jüngeres Alter des ganzen Abschnittes schliessen. Dazu ist der primitive Grundcharakter des Abschnittes zu offensichtlich.

47) Vgl. dazu Av XX, 130, 13.

48) W. Radloff, *Aus Sibirien* 2, Leipzig 1893, II, 20 ff.

und vielleicht erklären sich daraus Verse wie Av XX, 130, 17. 18: „Dann (rufen sie): ‚Hier ist sie! Hier ist sie‘ (die Stute)! Dann wieder: ‚Hier!‘“, wie überhaupt der zweite Teil des Liedes 130 diese Geisterrossjagd schildern könnte.

In Lied 130, 1—8 scheinen Milch und Fruchtbarkeit raubende Dämonen aufzutreten. Ist hier die Dämonenjagd im Hintergrund? Der Rest ist mir dunkel.

Lied 131 mag teilweise die Pravargya-Feier enthalten. In v. 15 ist ein Kochopfer (pākabali) erwähnt, dann ein Mistopfer (śakabali); dieser Ausdruck wird in diesem Zusammenhang am ehesten durch die Zeremonien beim Pravargya erklärt: Die Milchtöpfe werden mit angezündetem Pferdemit beräuchert und mit Ziegenmilch begossen.

Nach v. 19. 20 liegt ein Puruṣa am Boden, gleichsam getötet, in Besitz genommen (vyāpta). Diese dunklen Verse können durch Śat. Br. XIV, 1, 1, 7 ff. erklärt werden, wo der geköpft Visṇu, dessen Haupt dahinrollt und zum Mahāvīra-Topf und zur Sonne wird, am Boden liegt. Indra legt sich auf ihn und saugt ihm das Leben aus, er wird sozusagen von ihm magisch in Besitz genommen (vyāpta). Ja selbst der letzte merkwürdige Satz (23): „Zwei Elefantenbälge (-schläuche, dṛti)“ gewinnt hier, glaube ich, Sinn; die zwei Melkkübel beim Pravargya sollen die Form von „Elefantenlippen“ haben. Man könnte diese anschaulich „Elefantenbälge“ nennen⁴⁹). Dieser Satz ist ein Beispiel für das Eindringen jüngerer Elemente in die alte Zeremonie.

In Lied 132 werden eine Anzahl Musikinstrumente aufgeführt, die auch beim Mahāvṛata vorkommen. Die eine (grosse?) Laute (alābuka eka), die ausgehöhlt ist (nikhātaka); eine Laute aus ausgehöhlt Karkarika, die der Wind zum Tönen bringt⁵⁰). „Wer soll die Laute schlagen? Wer soll die Trommel schlagen? Und wenn man schlägt, wie soll man schlagen? Die Göttin (devī) soll die Trommel schlagen. Wo soll sie denn sie

49) Ich möchte bemerken, dass meine Erklärungen Deutungsversuche sind, die ich allerdings festhalte, bis sie widerlegt oder durch bessere ersetzt sind.

50) Ich erinnere hier an die beim Mahāvṛata in der Luft aufgehängten Lauten oder Pauken im Jaim. Br., vgl. oben S. 261.

schlagen? Rings in den Höfen (āgāra) drauf und drauf. Drei sind die Namen des Kamels: Golden nennt man das eine, und zwei sind Herrlichkeit und Kraft. Der mit dem schwarzen Haarbusch (nīlaśikhāṇḍa, Rudra) soll die (Trommel) schlagen.“ Das Paar, das hier trommelnd auftritt, ist Rudra und seine Gemahlin. Die Kamele weisen entweder hinüber in den geographischen Bereich der vorvedischen Epoche oder in die Gegend des heutigen Rājputāna, also in die Gegenden, wo wir auch die Vratya-Tänze gefunden haben⁵¹⁾.

Meine Auffassung, dass die Aitaṣa-Lieder teilweise die Pratipad bestimmter Zyklen von alten Opferliedern sind, wird gestützt durch den aitiologischen Mythos im Ait. Br. Der Ṛṣi Aitaṣa fängt in einer Verzückung an zu rezitieren. Da schliesst ihm sein Sohn den Mund und unterbricht ihn. Auch die mystische Erklärung weist in diese Richtung. Danach enthält dieser Abschnitt den Saft der Metren, die Lieder sind alle Metren, d. h. die Pratipad sind die Anfänge von Liedern in den verschiedenen Metren (wobei oft mehr als eine Zeile angeführt wird). Darum bedeuten sie mystisch alle Lebenskraft.

Die Rätsel-Verse (Kauṣ. Br. XXX, 7) 133, 1—6 sind ein phallisches Zwiegespräch, das mit dem Gespräch in 136 und mit dem Zwiegespräch der Puṁścali und des Brahmacārin beim Mahāvratā zu vergleichen ist. Als typisches Beispiel dieser Art übersetze ich das Liedchen hier: „Die zwei Saiten (auf dem Trommelfell) sind gespannt, und der ‚Mann‘ (puruṣa) hämmert auf ihnen. Er schlägt die Trommel, die nie platzt⁵²⁾. — Nicht ist es so, o Mägdelein, wie du es nimmst, o Mägdelein! Der Mutter dein die Saiten sind. — Verborgen ist der Schlauch vom Mann in der Truhe Tiefe⁵³⁾. — Nicht ist es so . . . Er zieht

51) Hier ist zu vergleichen die oben erwähnte Dämonin, die durch die Nacht ohne Aufhören die Trommelschlägt. Dort treten ja auch die Kamele in den Tiertänzen auf, vgl. oben S. 234 f.

52) Dieser Ausdruck wie alle folgenden haben zugleich einen obszönen Sinn.

53) puruṣād und koṣa sagen scheinbar, der Weinschlauch sei von der sparsamen Hausfrau vor den Augen des Mannes versteckt worden. Die erotische Bedeutung ist aber durchsichtig.

die beiden Ohrlappen und zielt dann straks zur Mitte hin. Am Stricke ist des Knotens Bindung⁵⁴). — Nicht ist es so . . .

In die Liegende, sich Ausbreitende senkt er den Stehenden : in die Sandale den Fuss. — Nicht ist es so . . .⁵⁵).

In die Salbenbüchse senkt er den Deckel⁵⁶). — Nicht ist es so . . .

Wie der Glatte (Wasserlauf?) in den schilfbewachsenen Teich fällt, so schiebt er den Deckel der Salbenbüchse zwischen die beiden Ränder. — Nicht ist es so, o Mägdelein, wie du es nimmst, o Mägdelein.“

Die Ājijñāsenyā-Verse (134, 1—4) enthalten wiederum abgekürzte Angaben über bestimmte Zeremonien, unter anderem über die Zeremonie des Wassersprengens; sie erinnern an den Wassertanz der Mädchen beim Mahāvratā: „Hier sitzen sie in Ost und West und Nord und Süd, um mit Wasser (zu sprengen). — Flaschenkürbisse.“

„Hier sitzen wir in Ost und West und Nord und Süd, Kälber, Wasser spritzend⁵⁷). — Spritzgefäße“⁵⁸).

In der Form dieser Beispiele sind in dem Liede noch eine ganze Reihe von Zeremonien stichwortartig angegeben, deren genauer Charakter mir nicht klar ist. Es scheint sich um ein Gerstenbreiopfer (sthālipāka) und noch um zwei Wasserzeremonien zu handeln.

Die Pratirādha-Verse (135, 1—3) scheinen wieder erotische Rätsel zu sein⁵⁹): „Schwupp! Da steht er. — Der ‚Hund‘.

54) Scheinbar wird ein Junge mit einem Strick gehauen. Die Zweideutigkeit liegt in dem vieldeutigen Wort dāna.

55) Die nächsten Sätze sind zu unverhüllt.

56) uttarāñjanī kann nichts anderes sein als der in die längliche Salbenbüchse (āñjanī) sich einfügende Deckel.

57) Ich erinnere an die Wasser tragenden Mädchen, die sich „Kühe“ nennen (oben S. 255).

58) prṣṭākāni kann hier in Parallele zu alābūni kaum heissen: prṣad-ājya (pw), sondern bedeutet eine Zeremonie (vgl. Pār. Gr̥hy. II, 16, 1) oder die Gefäße, die bei der Zeremonie gebraucht werden.

59) gośapha z. B. (135, 3) ist nach 136, 1 ein Deckwort für die weibliche Scham.

Schwirr! Entblösst (ist der nächst dem genannte gosapha) -- „Blätterfall“⁶⁰⁾. Trapp! Bestampft. — Kuhhuf!“

Der Ativāda (135, 4) ist eine Fortsetzung: „Die ‚Göttlichen‘ sind weit geöffnet“⁶¹⁾. Mach dich in Eile dran, Adhvaryu! Die ‚Kühe‘ warten auf den Sprung. Begatte! . . .“⁶²⁾.

Die Devanītha-Verse (135, 6—10) bringen wieder eine Anzahl Pratipad von Liedern zum Preis verschiedener Götter.

Die Būtecchad-Verse (135, 11—13) beschreiben Indra als die Zuflucht der Gläubigen. Besonders hat er einem Täuferich geholfen⁶³⁾.

Endlich macht das grosse erotische Lied Av XX, 136 den Schluss.

Die Āhanasya⁶⁴⁾-Verse (136, 1—10) schildern den Begattungsvorgang und die Organe mit einer hingebenden Anschaulichkeit, welche eine Übersetzung an diesem Ort verbietet. Das Eigentümliche sind auch hier die oft kühnen Bilder, die das wirklich Gemeinte nur leicht verhüllen. Der Fortgang der Handlung wird in einem phallischen Zwiegespräch zwischen einer Mahānagnī⁶⁵⁾ und einem Mahānagna geschildert. Und die Mahānagnī, das ist aus allem deutlich, hindert die Sache wahrlich nicht durch ihre Sprödigkeit.

Es ist daher ganz in Ordnung, wenn das Ait. Br. von der Rezitation dieses Stückes behauptet, aus diesem „Organ“ werde Samen ergossen und so gewinne man Nachkommenschaft. Wir haben hier den Fruchtbarkeitszauber des Mahāvratā vor uns. Dies wird bestätigt durch das Kauṣ. Br., das an diesem

60) Damit ist wohl die Enthüllung gemeint. In Malabar tragen die Frauen bei den Frühlingszeremonien noch den Blätterschurz.

61) Vgl. 136, 4, wo die „Götter“ den feucht werdenden lalāmagu ergötzen. Doch vgl. Geldner, Ved. St. I, 281.

62) Dieser Vers zeigt, dass ursprünglich der Priester an dem Ritus beteiligt war. Vgl. oben S. 264 f.

63) Vgl. oben S. 192 f.

64) Die „schwellenden“, geilen Verse.

65) Nach der Überlieferung ist mahānagnī = pumścalī. Vgl. dagegen Geldner, Ved. St. I, 280 ff. Ich glaube, dass diese Mahānagnī durchaus als Repräsentantin einer Gestalt wie etwa der „grossen Hure“ der deutschen Mythologie aufzufassen ist. Vgl. Schroeder, Mysterium und Mimus 168 ff.

Ort noch den phallischen Vers (12) aus Rv X, 101 zitiert; denn wir haben ja jenes Lied als eine Beschreibung der Mahāvratā-Zeremonie erwiesen, wie sie der alte Vratya-Gr̥hapati Budha poetisch verherrlicht hat.

Der zweite Teil von Av XX, 136 (11—16) beschreibt anschaulich ein erotisches Fangspiel, bei dem die Mahānagnī den begattungskräftigen Mahānagna einfängt und zur Umarmung einlädt, ähnlich wie das die Indrāṇī in dem bekannten Liede Rv X, 86 tut. Der Kehrreim der Verse ist ganz unverhüllt, und die Aufforderung des Mädchens lässt an Eindringlichkeit nichts zu wünschen übrig⁶⁶). Das Ende des Ganzen wird dann wieder hinter einem anschaulichen Bilde versteckt, deren Erfindung offenbar eine Hauptkunst der alten erotischen Dichter war.

Wir sind hier, darüber ist gar kein Zweifel, in der Sphäre der sakralen Begattung, der „himmlischen Hochzeit“ (daiva maithuna, Jaim. Br. II, 419—426), wie sie tatsächlich in den primitiven Schichten der Religion und mystisch vergeistigt selbst noch in den höchsten Formen Leben und Denken der Gläubigen beherrscht hat⁶⁷). In diese Sphäre gehört auch das Vṛṣākapi-Lied, das im Av unmittelbar den Kuntāpa-Liedern vorausgeht (XX, 126), und das Lied von Agastya und Lopāmudrā (Rv I, 179). Beide Lieder schildern denselben Ritus (nach Ait. Br. VI, 32 ist das Vṛṣākapi-Lied eng mit den Kuntāpa-Liedern verknüpft und muss in ähnlicher Weise rezitiert werden — archaische Art des Sandhi?). Das Vṛṣākapi-Lied schildert den Ritus in der Art einer mythologischen Erzählung; Rv I, 179 nennt als die handelnden Personen ein Asketenpaar, also „heilige“ Personen⁶⁸). Der religionsgeschichtliche Befund scheint mir hier der zu sein, dass der Ritus vor alters von den die Götter darstellenden Priestern (vgl. oben Av XX, 135, 4) oder von sonst geweihten Personen vollzogen wurde⁶⁹).

66) Vgl. auch Geldner, Ved. St. I, 280 ff.

67) Vgl. dazu Heiler, Das Gebet⁴, München 1922, 331 ff.

68) Ich verweise auf Schroeder, Mysterium und Mimus 156 ff., 304 ff., ohne mir allerdings die Einzelheiten seiner Auslegung anzueignen. Im Gegenteil glaube ich z. B., dass es ganz klar ist, dass Vṛṣākapi der „Sohn“, d. h. ein Doppelgänger von Indra ist. Vgl. dazu Geldner, Ved. St. II, 22—42.

69) Vgl. oben S. 264 f. und unten die „himmlische Hochzeit“ des Jaim. Br.

Dieser Ritus scheint vom Mahāvratā auf das Rossopfer übertragen worden zu sein, denn die gebrauchten Verse sind teilweise gleich⁷⁰⁾. So ist in den erotischen Stücken der Vāj. S. z. B., die im Zusammenhang mit dem Rossopfer überliefert sind, XXIII, 28 = Av XX, 136. 1; v. 9 = v. 4 (vgl. dazu Lāṭy. IX, 10, 5. 6). Dass das Rossopfer in hervorragendem Masse ein Fruchtbarkeitsfest war, zeigt das gehaltvolle Gebet Vāj. S. XXII, 22⁷¹⁾.

Nach der Rezitation der Kuntāpa-Lieder war eine Reinigung nötig, und es mussten deshalb die Dadhikrā-Verse (Av XX, 137, 1—3; Rv IV, 39, 6) rezitiert werden, die nach Ait. Br. VI, 36 ein göttlicher Filter sind. Man wurde im orthodoxen Ritus empfindlich gegenüber solchen allzu ursprünglichen Durchbrüchen der Naturtriebe im heiligen Werke, und es ist begreiflich, wenn es mit Beziehung auf die Mahāvratā-Feier Ait. Ār. I, 1, 3 heisst: „Viel wird getan an diesem Tage, das verboten ist (und das Prāṅga) dient zur Sühnung“⁷²⁾; und das avratā und amedhya, das im Jaim. Br. den Vratya vorgeworfen wird⁷³⁾, ist nach den gegebenen Proben vom orthodoxen Standpunkt aus völlig gerechtfertigt.

Auf Grund der vorausgehenden Analyse der Kuntāpa-Lieder enthalten diese deutliche Hinweise auf die wichtigsten Zeremonien beim Mahāvratā. Voran steht die eingehende Behandlung des Fruchtbarkeitszaubers und die phallischen Zwiegespräche; dann die Zeremonie des Wassersprengens durch die jungen Mädchen. Weiter haben wir die beim Mahāvratā vorkommenden Musikinstrumente, wobei Nachdruck zu legen ist auf die Windpauken, die meines Wissens nur beim Mahāvratā (nach Jaim. Br.) vorkommen. Vielleicht dürfen wir dazu noch die Spuren der Dämonenjagd und das Essen des heiligen Gerstenbreies anführen, obwohl ich darauf wegen der Unsicherheit der Deutung keinen Nachdruck legen will. Jedenfalls genügen die festgestellten vier charakteristischen Stücke

70) Vgl. auch Śat. Br. IV, 4, 2, 17 ff.

71) Vgl. Winternitz, Gesch. Ind. Lit. I, 152.

72) Vgl. oben S. 251 ff., dazu Keith, Ait. Ār. p. 167.

73) Vgl. oben S. 57.

des Mahāvratā-Rituals in den Kuntāpa-Liedern völlig, um den Schluss zuzulassen, dass sie uraltes Ritualgut des Mahāvratā enthalten. Da aber diese Feier, wie ich oben gezeigt habe, ursprünglich eine Vrātya-Feier gewesen ist, so ist der weitere Schluss berechtigt, dass der Kuntāpa-Abschnitt ursprünglich ein Liederbuch der Vrātya, der im heiligen Dienst wandernden Priester, gewesen ist. Dieser Schluss wird bekräftigt durch den Eingang des Abschnittes, wo ja Indra den Sänger beruft (erweckt) und ihn auffordert, in seinem Dienst zu wandern. Ferner durch die Tatsache, dass nach dem Ait. und Kauṣ. Br. die Kuntāpa-Lieder beim Gavāmayana rezitiert wurden; denn die Grundlage dieses Opferzyklus ist ja der Opferzyklus der Vrātya⁷⁴⁾. Endlich spricht dafür die bemerkenswerte Tatsache, dass die Kuntāpa-Lieder nur von Kauṣ. und Ait. Br. und von Śāṅkh. und Aśv. Śr. S. (wenigstens in vollem Umfang) benützt wurden, d. h. von der Schriftenreihe, die durch den Ṛṣi Kuṣītaka mit der Tradition der Vrātya verbunden war, und dass auch die Aitaśa, die Nachkommen des Ṛṣi Etaśa, dem die Lieder Av XX, 129—132 zugeschrieben werden, zu verachteten Priestergeschlechtern gehörten, also irgendwie mit Ketzern zu tun hatten. So stellt sich allmählich ein klar umschreibbarer Bereich heraus, der jene alte Epoche der Entwicklung noch in seiner Tradition bewahrt hat.

Wenn nun feststeht, dass der Kuntāpa-Abschnitt zu der Tradition der Vrātya gehört, so ist weiter festgestellt, dass die Vrātya neben den uns bislang entgegengetretenen Zeremonien auch ein primitives Rossopfer hatten. Ebenso ist es wahrscheinlich, dass in diesen Bereich auch die ursprüngliche Pravargya-Feier gehört. So erkennen wir die Vrātya immer deutlicher als die Träger eines vorbrahmanischen Kultus gewisser arischer Stämme. Vielleicht waren es solche, die ihren Weg am frühesten nach Indien gefunden hatten und später nach dem Osten, etwa ins Magadhaland, abwanderten.

Neben dem Kuntāpa-Abschnitt haben wir aber noch einen weiteren Zyklus von Versen, welche, alter Überlieferung ange-

74) Vgl. oben S. 85.

hörend, mit dem Mahāvratā verknüpft waren und also in den Bereich der Vratya gehören. Dies sind die Mahānamī-Verse⁷⁵⁾, die in einem alten Stil den Indra zusammen mit Agni, Viṣṇu und Pūṣan preisen. Die Diktion ist bruchstückhaft, ohne Fluss und schwer, ganz der Typ primitiver Hymnen mit ihrer drängenden, aber durch den Mangel formaler Gewandtheit stark gehemmten Wucht. Die begabten Dichter, welche die grossen Lieder des R̥gveda schufen, stehen dieser Sphäre noch ferne. Die Verse sind Zeugnisse einer Epoche erster Versuche im Gebiet des feierlichen Götterpreises.

3. Das Mahāvratā als Mysterium.

Die Überlieferung des Mahāvratā wurde als heiliges Geheimnis aufs strengste gehütet, nach Ait. Ār. III, 2, 6 vor allem auch die dazu gehörigen Gesänge und Hymnen sowie deren mystische Bedeutung. Es scheint, dass die beim Mahāvratā gebrauchten Lieder eine Art besonderer Samhitā bildeten⁷⁶⁾, die aufs engste mit dem Geheimnis des Feueraltars verbunden wurde; sie war ja mystisch seiner Form gemäss aufgebaut. Dieses Geheimnis durfte deshalb nur solchen Schülern mitgeteilt werden, welche ununterbrochen beim Lehrer wohnten, die mindestens schon ein Jahr Unterricht genossen hatten und die selbst Verkünder (pravaktar) dieser Lehre werden wollten. Besonders Ait. Ār. V. 3, 3 (vgl. Śāṅkh. Ār. I, 1) sind neben den oben erwähnten ausführlichen Vorschriften für das Studium des Mahāvratā gegeben, die in den Geboten anderer Mysterien Analogien haben. Es darf keinem gelehrt werden, der nicht Brahmacārin ist, noch einem, der mit andern als Brahmacārin umgeht, keinem, der nicht zum einsamen Ort kommt, wo der Lehrer weilt. Einmal, höchstens zweimal soll das Geheimnis vorgetragen werden. Jātukarṇya schreibt sogar vor, dass die Belehrung nur unter vier Augen geschehen dürfe; keinem Knaben und keinem im Greisenalter

75) Ait. Ār. IV. Über die Probleme ihres Alters usw. vgl. Keith, Ait. Ār. p. 258 ff.

76) Vgl. Ait. Ār. III, 2, 3. 4.

soll sie zuteil werden. Der Schüler darf beim Unterricht nicht gehen, nicht stehen, nicht auf einem Ruhebett sitzen, sondern Schüler und Lehrer sollen in rechter Haltung auf dem Boden sitzen. Wenn der Schüler Fleisch genossen, Blut oder einen Leichnam gesehen hat, darf er nicht gelehrt werden, noch wenn er irgend etwas gegen sein Gelübde Verstossendes getan hat. Er darf sich vor dem Unterricht nicht salben, ölen, noch den Körper mit Parfüm einreiben, darf sich nicht rasieren, baden, bemalen, bekränzen, darf keinen Beischlaf üben. Und dazu kommt noch die seltsame Bemerkung, er dürfe nicht lernen, nachdem er geschrieben oder Geschriebenes ausgelöscht habe⁷⁷⁾. Auch dürfen keine profanen Geschichten (kathā) zur Zeit des Lernens erzählt werden usw. Wir sehen also eine ganze Reihe von Tabu, wie sie uns aus der Religionsgeschichte bei Mysteriengesellschaften wohl bekannt sind. Dazu kommen noch Bemerkungen über den Zeitpunkt des Studiums, wann das Studium unterbrochen werden muss (wenn Regen zu ungewöhnlicher Zeit fällt usw.) und die strenge Regel: „Keiner, der in dieses Geheimnis eingeweiht ist, soll mit einem Nichteingeweihten darüber diskutieren⁷⁸⁾, noch soll er mit ihm speisen, noch mit ihm zusammen festen.“ Die Eingeweihten bilden demnach eine Mysteriengesellschaft strengster Observanz. Es ist schwer zu sagen, wann die strenge Gestaltung dieser Mysteriengesellschaft stattgefunden hat, ob schon in vorvedischer oder in vedischer Zeit. Jedenfalls ist aber die Gesellschaft der gelübdegebundenen Geweihten (vrātya), der Vrāta, im Ansatz dasselbe, und die Gesellschaft der Eingeweihten in das „Grossgelübde“ ist nur eine (vielleicht orthodoxe) Verfestigung jener alten Genossenschaften, die ja doch in frühester Zeit die Träger dieses „Grossgelübdes“ gewesen waren. Wie das Studium, so war auch die Feier des Mahāvratā, wenigstens deren Zentralgeheimnis, das Mahāvratā-Sāman und das Mahaduktha, nur von Eingeweihten für Eingeweihte oder allernächst Verbundene vorzunehmen. Ausführliche Vorschriften darüber finden wir Ait. Ār. (V, 3 im Anfang). Dass kein anderer als der

77) Vgl. dazu Keith, Ait. Ār. p. 301.

78) samuddiśet; vgl. Anm. Keith, a. a. O. p. 302. Ich halte diese Erklärung nach Analogie anderer Mysterienregeln für die richtige.

Geweihte das Mahāvṛata-Śāstra rezitieren darf, ist eine begreifliche Vorschrift. Man soll die Feier aber auch nicht vornehmen, ohne regelrecht das heilige Feuer angelegt zu haben, noch für einen andern, noch auch, wenn nicht eine ganze Jahropferfeier damit verknüpft ist. Man hat den Eindruck, dass hier teilweise spätere orthodoxe Vorschriften eingelegt sind als immer strengere Massregeln, um dieses grosse Geheimnis für Profane mit einer undurchdringlichen Hülle zu umgeben. Einige gestatten die Ausnahme, dass man für einen Vater oder einen Lehrer die Feier begehen dürfe, da dies einer Begehung für das eigene Selbst gleichkomme, aber im allgemeinen sollte man nur für einen Eingeweihten feiern, d. h. nur ein solcher konnte offiziell als Yajamāna einer solchen Feier auftreten, dazu auffordern. Sie war eine innere Angelegenheit der Eingeweihten; die Mysteriengesellschaft allein bestimmte, wann das „Grossgelübde“ gehalten werden sollte. Es wurde im strengen Sinne auch nur für diese gehalten, aber von ihm gingen dann die Ströme geheimer Kraft auch auf das gesamte Land aus, wie das auch bei den Fruchtbarkeits- und Wiedergeburtstagen der primitiven Geheimbünde zu sein pflegt. Das Śat. Br., für das in Wirklichkeit das Mahāvṛata durchaus nicht im Mittelpunkt steht, hat trotzdem Reste der hohen Schätzung dieses Geheimnisses bewahrt, ein Beweis, wie stark die Tradition war. Nach ihm sind das Mahaduktha, das Mahāvṛata-Sāman und die Sprüche, die bei der Feier gebraucht wurden, die drei Ozeane, welche alle Fülle und Lebenskraft in sich bergen. Wer das Geheimnis verletzt, indem er es einem Nichteingeweihten ausliefert, oder die Feier für ihn vornimmt, dem trocknen diese drei Ozeane aus, er vernichtet die Kraft der heiligen Texte und Gesänge, sich selbst, seine Nachkommenschaft und sein Vieh. Es ruht ein Bann auf diesem Geheimnis⁷⁹).

Wie kommt das Mahāvṛata zu dieser ausserordentlichen Heiligkeit, da doch die Feier im orthodoxen Ritus weit hinter dem Somaopfer zurückstand? Die einzig mögliche Erklärung ist die, dass diese Feier die Zentralfeier der vorbrahmanischen Epoche war und dass sich diese hervorragende Stellung

79) IX, 5, 2, 12; vgl. dazu noch X, 5, 2, 5 und Ait. Ār. III, 2, 3. 4.

in der Tradition in dem Charakter einer besonderen Heiligkeit noch erhalten hat, als schon die Feier selbst im orthodoxen Ritus durch das Somaopfer aus seiner zentralen Stellung verdrängt worden war.

Die Texte haben uns, wie schon aufgezeigt, noch Überreste dieser einstigen Schätzung erhalten. Ganz im Widerspruch zu seiner Gesamtauffassung sagt das Śat. Br. (X, 1, 1, 1ff.), das Mahāvratā-Sāman sei alle andern Sāman; mit ihm legt der Udgātā den Lebenssaft (rasa) in das Jahr, und das Mahaduktha ist der Rasa des Prajāpati, der das Jahr ist und es mystisch mit seiner Zeugungskraft durchdringt. Ait. Ār. II, 3, 4 stellt das Mahāvratā über alle Opfer und heiligen Tage: „Wer das (alle) Opfer überragende Opfer kennt, den (alle) Tage überragenden Tag, den (alle) Götter überragenden Gott, der hat das genaue Wissen. Dies ist das alle Opfer überragende Opfer, der alle Tage überragende Tag, dies der alle Götter überragende Gott, was als geheime Wirkungsmacht im Mahāvratā wirkt.“

Diese Sätze lassen eine Tradition deutlich erkennen, die dann im orthodoxen Schrifttum völlig verdeckt wurde. Hier trat das Mahāvratā ganz hinter dem Somaopfer zurück und verschwand schliesslich. Mit ihm verschwand im orthodoxen Bereich, wo die Kaste die beherrschende soziologische Form wurde, auch die Mysteriengesellschaft. Es ist aber doch wohl kein Zweifel darüber möglich, dass da, wo die Vratya, die Hauptträger dieses alten Kultus, sich nicht zum orthodoxen Ritus bekehrten, das Mahāvratā nach wie vor die zentrale Kulthandlung innerhalb einer Mysteriengemeinde geblieben ist⁸⁰). In dieser Gemeinde wurde eine an das Mahāvratā sich anschliessende Mystik innig gepflegt, bis alle Riten von der herrschend werdenden Mystik zu Symbolen verflüchtigt wurden und in Spekulationen aufgingen. Eines der Dokumente dieser Gemeinde, das dem fanatischen Vernichtungs-

80) Wir haben in der Volksreligion Nordindiens noch heute zahlreiche Überreste der im Mahāvratā vereinigten Zeremoniën (das Śivarātri- und Holi-Fest); vgl. dazu Wilson, Works II, 210 ff.; Keith, Śāṅkh. Ār., London 1908, 84 ff. Zu einer Feier des Wasserspritzens durch junge Mädchen in Malabar vgl. Gazetteer of Malabar and Anjengo, Madras 1908, I, 184. Vgl. auch Weber, I. St. X, 128.

trieb der Brahmanen entgangen ist, ist das fünfzehnte Buch des Atharvaveda.

Innerhalb dieser Mysteriengesellschaft, die sich um das Geheimnis des Mahāvratā bildete, sprang eine eigenartige sakrale Mystik, eine mystische Philosophie auf, die der Ausgangspunkt der Mystik der ältesten Upaniṣaden gewesen ist. Wir können bei der kritischen Betrachtung der Texte noch verschiedene Wurzeln der mystischen Spekulationen und Erlebnisse aufdecken. Zunächst haben wir auf das zu achten, was die Haltung des magischen Idealismus genannt werden könnte: Jeder Handlung, jedem Wort, jedem Gebrauchsgegenstand bei der Feier wohnt eine bestimmte magische Macht inne, die ihr verborgenes „rūpa“, ihre übernatürliche Wesenheit oder Beziehung zu den übernatürlichen Mächten, darstellt. Beispiele dieser Art sind schon oben gegeben⁸¹⁾, und ich füge einige weitere hinzu. Die Krieger, welche gepanzert auf dem Wagen stehend den Opferplatz umfahren, schaffen damit das Rūpa des Indra, erringen sich Indras Kraft und Art (indrasyaiva tad rūpaṃ kriyate, T. M. Br. V, 5, 21); das runde Fell, um das sich der Arier und der Śūdra streiten, ist das Rūpa der Sonne (T. M. Br. V, 5, 17); durch das laute Geschrei gewinnt man mystische Speisekraft und Stärke (Taītt. S. VII, 5, 9). Durch die verschiedenen Töne der Trommeln, Pauken und Lauten gewinnt man jede Stimme (d. h. wohl, wird man fähig, alle Stimmen der Menschen, der Tiere, der Gandharven usw. zu erkennen und zu reden [Jaim. Br. II, 404; vgl. Laty. III, 11, 3]). Das Vaitāna-Sūtra (XXXIV, 11), welches das Lied Av V, 20 (von der Zauber-Kriegstrommel) anzieht, öffnet uns einen Blick in diese Art magischer Betrachtungsweise, wie sie das primitive Denken bestimmt: Der Lärm der Trommel, der in der Gewalt des die heiligen Instrumente bearbeitenden Priesters ist, bringt die dem Klang der Instrumente entsprechenden Laute durch magische Anziehung in dessen Gewalt. Wenn man z. B. durch die Erdpauke den in der Erde wohnenden Laut „erlangt“, d. h. magisch in seine Gewalt bekommt, so bedeutet dies die Herrschaft über den Donner, der mit dem Blitz in die Erde ein-

81) Vgl. oben S. 259 f.

gegangen ist, und damit über den Regen. Wir haben hier ein feines Beispiel mystischer Vertiefung eines ursprünglich reinen Analogiezaubers auf Grund des ähnlichen Klanges. Der Gleichklang, also die Assoziation, ist jetzt nicht mehr das entscheidende, sondern die mystische Anschauung von der übernatürlichen Wesenheit, rūpa, welche in diesem Falle die latente Donnerenergie ist, die in der Erde sich birgt. Was im Trommelklang in Bewegung gerät, ist unfassbare magische Donnerenergie, die man sich so dienstbar macht.

Hier liegen die Anfänge mystischer Spekulation, wie sie überall im magischen Bereich auftaucht, die aber offenbar in der Geheimlehre in Verbindung mit dem Mahāvratā zum System erhoben wurde. Viel eindringlicher und feiner als etwa in den Brāhmaṇa, die davon nach meiner Ansicht Fortsetzung, nicht Anfang sind⁸²⁾, entfalten sich z. B. im Ait. Ār. diese seltsamen Gedanken-
gespinste vor unserem inneren Auge. Und dass in diese Offenbarung der ganze Reichtum primitiver magischer Symbolik eingeht, gibt dem spekulativen Gewebe eine ergötzende Buntheit: Die Schwinge z. B., auf welcher der Hotar sitzt, ist aus Udumbara-Holz, aber „Udumbara ist (magisch) Macht und Speisekraft; Macht und Speisekraft erlangt man so“ usw., diese Art von magisch-mystischer Spekulation begleitet jede Handlung und jeden Gegenstand.

Ein weiterer Zugang zur sakralen Mystik war die Vergeistigung der Riten, d. h. der Versuch, ihren inneren Gehalt durch eine magisch-symbolische oder allegorische Deutung zu erfassen und damit von Zeremonien loszukommen, welche allzu sehr an den Bereich des Sinnlichen fesselten. Ein treffliches Beispiel dieser Art bietet Jaim. Br. II, 419—426, wo den Abinas seine Söhne nach dem Sinn seiner rituellen Vorschriften fragen. Ich greife ein Beispiel heraus. Die Vorschrift war: „Die göttliche Paarung sollt ihr begehen“⁸³⁾. Die magische Belehrung ist: „Als ich zu euch sagte: ‚Die göttliche Paarung sollt ihr begehen‘, da meinte ich damit die zwei Gayatrī (Sv II, 22. 39). Was (als geheime Wirkungskraft in diesen) zwei Gayatrī ist, das ist die

82) Vgl. dazu unten Kap. V.

83) Vgl. Caland, Jaim. Br. p. 222.

göttliche Paarung. ‚Empor dir!‘ ist das Rūpa des Männlichen; ‚Mit der süssesten‘ das des Weiblichen. Diese Paarung schafft Fortpflanzung. Durch Paarung pflanzt sich fort, wer solches weiss.“ Damit ist der anstössige Fruchtbarkeitszauber überflüssig gemacht, zugleich aber auch eine ausserordentlich bedeutsame Methode gefunden, die hemmenden Fesseln des Ritus überhaupt zu brechen. Der Mystiker ist schon am Werk, den grossartigen Bau des Priesters zu untergraben, ehe er ganz aufgerichtet ist. So werden andere Elemente des Ritus verinnerlicht: „Im Geiste summt er hin; im Geiste singt er den Vorschlag; im Geiste singt er das Sāman“ usw., T. M. Br. IV, 9, 9. 10. Eine Erweiterung und Vertiefung dieser magisch-spekulativen Methode bietet z. B. Śāṅkh. Ār. VII (vgl. Ait. Ār. III, 1, 5 ff.). Der Ausdruck maithuna, der an die alten Zeremonien erinnert, die einst den Rūpa der zeugenden Vereinigung ans Licht gebracht hatten, tritt zurück. An seine Stelle tritt der von der Rezitation hergenommene Ausdruck saṃhita (die Vereinigung von Liedern, Versen, Silben), und alles, was einstens vom Rūpa des maithuna ausgesagt war, wird nun auf die Saṃhita übertragen, in der derselbe Rūpa mystisch wirkt: „Wer diese Vereinigung (saṃhita) kennt, wird mit Nachkommenschaft, mit Vieh usw. vereinigt.“ Nun werden zahllose Beispiele gegeben von Silben, Versen, Metren, Melodien, die, ein Paar bildend, bestimmten Mächten oder Gesehnissen entsprechen, weil die Rūpa der parallelen Paare dieselben sind. Und nachdem nun einmal die Idee der Verknüpfung wirksam geworden war, konnten mit ihrer Hilfe die tiefsinnigsten Spekulationen entwickelt werden. So lehrt Kauptharavya: „Der Lebenshauch vereinigt sich mit dem reinigenden Wind, der reinigende Wind mit den Allgöttern, die Allgötter mit der Himmelswelt, mit brahman. Das ist die stufenweise Vereinigung“ (Ait. Ār. III, 1, 6; Śāṅkh. Ār. VII, 14). Diese Beispiele sind für die Frage der Entstehung der Philosophie von höchster Bedeutung⁸⁴⁾.

Ich stelle jetzt nur noch einige Spekulationsmotive heraus, wobei unterschieden werden muss zwischen dauernden

84) Für die methodische Behandlung dieser Vorgänge verweise ich auf Bd. II.

und solchen, die auftauchen und verschwinden, ohne einen festen Platz in der indischen Spekulation zu gewinnen.

Schon hier beginnen die Spekulationen über die heiligen Summlaute: Man soll den Mahāvṛata-Tag beginnen mit hiṁ. Der Laut hiṁ ist brahman. Dieser Tag ist brahman. So wird brahman mit brahman eröffnet. Ebenso ist hiṁ eine Schaufel, mit der man brahman aufgräbt. Was immer man wünscht, kann man mit dieser Schaufel aufgraben. Das Geheimnis von hiṁ wird mit immer neuen Wendungen enthüllt, bis das Wort seine ganze mystische Fülle entfaltet hat. Wer so wissend hiṁ summt, mochte wohl von mystischen Mächten durchwogt werden.

Die Spekulationen über Om waren auch sonst in der frühesten Tradition mit den Vṛātya verknüpft. In Jaim. Up. Br. I, 10 findet sich eine Schätzung dieser Silbe, die sie zur alles tragenden Macht, zu dem in überirdischer Kraft wogenden Ozean erhebt. Die Erkenntnis dieses grossen Geheimnisses geht aber auf die göttlichen Vṛātya zurück. Pṛthu Vainya fragt die göttlichen Vṛātya nach der Stufenfolge der einander stützenden Mächte. Sie antworten: „Man nennt die Sonne den Pfeiler, der den Himmel stützt. Die Sonne hängt im Luftraum und hat die Erde unter sich als tragende Grundlage. Die vieltragenden Erden ruhen auf den Urwassern. Auf der ‚Wirklichkeit‘ (satya) ruhen die Urwasser. Die Silbe Om ist diese Wirklichkeit; sie also trägt die Urwasser.“ Die „himmlischen Vṛātya“ weisen aber auf eine weit zurückliegende Tradition; die Om-Mystik, die in den Upaniṣaden zu höchster Bedeutung gelangt, ist nach dieser Stelle uraltes Gut der Vṛātya gewesen.

Wichtige Motive boten auch die Schaukel des Hotar und der Sessel des Udgātar. Von diesen beiden ist nur das letztere wenigstens für die vedische Epoche wirksam gewesen. Die Zeugnisse dafür finden sich in Av XV, 3ff. und in der Kauṣ. Up., wo der Sessel „Weitschau“ (vicakṣaṇa) in der himmlischen Halle Vibhū steht. Eine Erhöhung des Sessels ins Majestätische ist der Sitz Amitaujas, auf dem Brahman sitzt⁸⁵⁾, der dem

85) Über diese Mythologien im Zusammenhang mit der Āsandī vgl. das betr. Kapitel in Bd. II. Der Sitz Am. ist Erkenntnis und macht den auf

Angekommenen schwere Fragen über die letzten Dinge stellt, die dieser als Eingeweihter zu beantworten weiss und deshalb, so ist zu schliessen, die ewige Seligkeit erlangt. Diese bilderreichen Jenseitsspekulationen in dieser vielleicht ältesten Upaniṣad, die eigentlich nur ein Stück Mahāvratā-Mystik ist (der Text steht mitten in mystischen Betrachtungen über das Mahāvratā)⁸⁶⁾, zeigen deutlich, dass in der Mahāvratā-Mysteriengemeinde auch die Überlieferungen über das Schicksal der Seele gepflegt wurden wie in den Mysteriengemeinden Griechenlands⁸⁷⁾.

Die wichtigsten Spekulationsmotive sind aber das Selbst (ātman, puruṣa), Atem und Speise. Diese Begriffe haben ihren Platz in der indischen Spekulation bis in die höchste Entwicklung der Mystik behalten und gehören bekanntlich zu deren zentralen Begriffen. Das Hauptziel der Mahāvratā-Feier war ja, Fruchtbarkeit zu schaffen; dazu gehörte die mystische Speise-Kraft (anna, annādya), die in das Land und seine Geschöpfe

ihm Sitzenden „weitsehend“, so dass sein erhellter Blick auch die letzten jenseitigen Geheimnisse zu erkennen vermag. Mythisch ist dieses Motiv bewertet in der Geschichte über die Entstehung des Ait. Br. und Ār., die Sāyana in seinem Kommentar im Anfang des Ait. Br. anführt. Dort gibt die Erdgöttin dem von seinem Vater zurückgesetzten Mahidāsa, dem Sohn der Itarā, einen „göttlichen Sitz“, auf dem ihm Erleuchtung zuteil wird, wodurch er das Brāhmaṇa (und Āraṇyaka) schaut. Offenbar hatte der Kult der Erdgöttin diesen „göttlichen Sitz“ als wesentlichen Teil.

86) Vgl. Deussen, Sechzig Up. 21; Keith, Ait. Ār. 30.

87) Dies soll nur ein flüchtiger Hinweis sein auf den Zusammenhang, der zwischen den griechischen Mysterien und dem Mahāvratā besteht. Ich erinnere an die göttliche Hochzeit; an die z. B. bei den Eleusinischen Mysterien gebräuchliche Aischrologie („as stimulating vegetation or serving a particular purpose“, Farnell, Cults of the Greek States III, 104; IV, 267); an die seltsamen Tänze, die dabei aufgeführt wurden; an die Zeremonie des Wasserausgiessens (πλημωχαί), wobei der Himmel angerufen wurde, Regen zu geben usw. Ebenso an das Geniessen der heiligen Speise (κυκεών), wozu der Gerstenbrei von Av XX, 134, 3 zu vgl. ist. Nach dem Kuntāpa-Abschnitt und dem Vṛṣākapi-Lied sind die beteiligten Götter ein Paar, der Fruchtbarkeitsgott und seine Gemahlin; gleicherweise sind es in den griechischen Mysterien die Götter der Fruchtbarkeit, die im Mittelpunkt stehen. Ich gedenke diese Parallelen in einem ausführlichen Aufsatz zu behandeln. Wir haben hier ohne Zweifel indogermanische Zusammenhänge, die wohl in noch früheren Epochen ihre Wurzeln haben.

ausströmen sollte. „Honig ist die wesentlichste Speise der Götter“, heisst es Taitt. S. VII, 5, 10 zum Gesang und Tanz der Mädchen: „Gewiss! sie gewinnen uns die wesentlichste Speise“; und T. M. Br. V, 6, 9 heisst es: „kule kule 'nnam kriyate“, und wenn gefragt wird: „Was machen sie denn da?“ soll man sagen: „Die Opferveranstalter werden Speise essen.“ Die Parimād sind die (Ur-)Wasser. „Von den Wassern wird die ganze Welt umrauscht.“ Darum kommen die Parimād vor dem Mahaduktha, denn das Mahaduktha ist Speise, d. h. sein Rūpa ist Speise-Rūpa⁸⁸⁾. Wer weiss, was Speise und Speise-Esser ist, d. h. in welchen Versen, Metren, Handlungen usw. das Rūpa der beiden wohnt, der gewinnt Speise und einen Speise-Esser (Sohn).

Dann wird die Zweiheit von Speise und Esser im ganzen Kosmos aufgezeigt (Ait. Ār. II, 3, 1). Agni z. B., der kosmische Speise-Esser, ist nach Ait. Ār. I, 1, 2 auch das eigentlich aktive Prinzip im Menschen. Er macht den Menschen zum Speise-Esser, wenn er bestimmte Lieder singt, die von seinem Rūpa durchdrungen sind. So wird diese zunächst rein magische Betrachtungsweise zur Mystik der Speise und des Speisessens vertieft. Es tritt das grosse Problem auf, was denn die eigentliche, innerste Kraft der Speise sei, sozusagen ihre unsichtbare Energie, und wie der Mensch sich diese Energie durch Essen der sichtbaren Speise aneigne. Das schwere Problem des Zusammenhangs zwischen Kraft und Stoff, Materie und Geist tritt in dieser seltsamen Form zum erstenmal dem altindischen Denker gegenüber, *anna* und *annāda* werden philosophische Begriffe⁸⁹⁾.

An diesem Punkt tritt eigentlich notwendig die Spekulation vom Selbst auf. Wer ist denn in Wahrheit der Puruṣa, der aktiv in allem Lebenden wirkt, der auch magisch-mystisch im geweihten Altare gegenwärtig ist? Ait. Ār. III, 2, 3 sucht darauf eine Antwort zu geben. Den Puruṣa finden die Leute der R̥gverse im Mahaduktha, die Adhvaryu im Feuer(-Altar), die Chandoga im Mahāvratā(-Sāman). Man sieht ihn in der Erde, im Himmel,

88) Śāṅkh. Ār. I, 4.

89) Über die weitere Entwicklung dieser Mystik in Av XV vgl. das Kapitel in Bd. II.

Wind, Äther, im Wasser, in den Pflanzen, im Mond, in den Sternen, in allen Wesen. — ihn erkennt man als brahman. Badhva ist der Weise, der tief in dieses Geheimnis hineingeschaut hat: Es gibt vier Puruṣa: einen Körper-Puruṣa, einen Versmass-Puruṣa, einen Veda-Puruṣa, den „Grossen Puruṣa“. Der Körper-Puruṣa ist das den Körper belebende Selbst (daiḥika ātman). Und seine innerste Kraft (rasa) ist das körperlose Erkenntnis-Selbst (aśarīra prajñātman). Die andern Selbst werden in ähnlicher Weise tiefsinnig unterschieden. Dann werden sie mit kosmischen Erscheinungen gleichgesetzt. Der Mahāpuruṣa ist das Jahr, welches die Wesen aufblühen und sterben lässt; sein „rasa“ ist die Sonne. Aber das körperlose Erkenntnis-Selbst im Menschen und die Sonne sind eins. „Darum scheint die Sonne jedem Menschen.“ Wir haben hier das platonische: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, wie könnte es sonst die Sonne sehen.“ Dies ist der aus reiner Erkenntnis und Licht bestehende Puruṣa, der im Herzen wohnt, winzig wie ein Reis- oder Gerstenkorn, der zugleich Herr des Weltalls ist und das Ganze regiert⁹⁰⁾. Die persönlich gewendete Einheitsphilosophie in ihrer unentwickelteren Form gehört also in die Geheimlehre des Mahāvraṭa. Wenn dieser Puruṣa Ozean genannt wird, der alles durchwallt, alles überflutet, so ist hier an Av XV, 7 zu erinnern, wo der Eka-vrāṭya ebenfalls zur vollendeten Grösse, zum Ozean wird⁹¹⁾.

Dass ātman in der Mahāvraṭa-Spekulation ein Parallelbegriff zu puruṣa war, zeigt Ait. Ār. II, 3, 2, wo im Anschluss an die etwas unbeholfene Speise-Philosophie der Versuch gemacht wird, das Selbst (ātman) klarer und umfassender als bisher zu erkennen. Dieses Stück ist wohl die tiefgründigste Besinnung auf das Wesen des menschlichen Bewusstseins, das wir vor den Upaniṣaden finden⁹²⁾, und ist durchaus parallel dem vorhin betrachteten Puruṣa-Abschnitt, in den ja die Ātman-Spekulation eingeht, nur dass hier die psychologische und philosophische Analyse viel schärfer ist. Jene Erkenntnisse stammen ja auch aus einer früheren Entwicklung, sie waren schon Tradition. Wir

90) Vgl. dazu Bṛh. Up. V, 5, 6; Rv I, 115, 1; Av XIII, 2.

91) Vgl. Bd. II, Übersetzung der Lieder und Erklärung dazu.

92) Vgl. Keith, Ait. Ār. p. 216, Anm. 1.

sind hier einen Schritt weiter. „Wer ātman noch genauer erkennt (als das seither geschehen ist), der erlangt in der Tat eine höhere Offenbarung (als die Früheren). Es gibt Kräuter, Bäume und Atemträger (prāṇabhṛt). Er kennt aber ātman zu genau (um sie alle gleichzustellen), wenn auch ātman für aller dieser Wesen Selbst steht. In den Kräutern und Bäumen erkennt man den Saft (als das Wesentliche), in den Atemträgern Denken (citta). Aber an den Atemträgern erkennt er (die Unterschiede von) ātman genauer. Auch in ihnen erkennt er ja Saft, aber in den andern (in den Tieren) ist kein Denken. Im Menschen (puruṣa) muss aber wiederum der ātman genauer unterschieden werden. Er ist ja in höchstem Masse mit Erkenntnisfähigkeit (prajñāna) begabt. Was er im erkennenden Bewusstsein trägt (vijñāta), spricht er aus, betrachtet er (paśyati). Er kann vorauserkennen, was morgen kommt, weiss, was Welt und Nichtwelt ist. Obwohl nur ein Sterblicher, strebt er nach Unsterblichem. Das ist seine Anlage. Bei den andern aber, bei den Tieren, sind Hunger und Durst die bewussten Triebkräfte (vijñāna, d. h. ihr Bewusstsein ist triebbestimmt . . . sie haben die oben angegebenen Fähigkeiten nicht); sie sind so geartet, wie es ihrem erkenntnislosen Zustand entspricht⁹³).“ Der Vers zeigt noch ein schweres Ringen um die klare Erkenntnis und ihren entsprechenden Ausdruck, aber es ist ein lichtdurchdrungenes Gewoge von Gedanken, das sich in diesem Abschnitt kundtut. Die grosse Erleuchtung beginnt aufzubrechen.

Prāṇa, der Atem, der Lebenshauch, ist in den Āraṇyaka noch nicht zu der grossartigen Konzeption gelangt wie in den Upaniṣaden oder auch nur im Av. Dafür sind wir aber nach den Texten imstande, das Werden dieses später so einheitlichen Begriffes aus den verschiedensten Ansätzen heraus zu beobachten.

Auch hier ist zunächst die magische Weltanschauung der Mutterboden gewesen, in dem der Begriff wurzelt, dass nämlich im Atem geheimnisvolle Lebenskräfte wirksam seien⁹⁴). Diese Anschauung verband sich mit der rituellen Praxis, die

93) Ich lese yathā aprajñam; vgl. dagegen Keith.

94) Die Entstehung dieser Anschauung ist hier nicht zu untersuchen. Ich verweise dafür z. B. auf Wundts Völkerpsychologie, bes. Bd. II.

ja durchweg auf jenem Grunde erwachsen ist. Dafür haben wir gerade bei der Mahāvratā-Feier lehrreiche Beispiele. Der Priester bestreicht z. B. die hundertsaitige Harfe mit einem Udumbara-Zweig (der Zeugungskraft bedeutet) und sagt: „Für den Aushauch (prāṇa), für den Einhauch (apāṇa), für den Durchhauch (vyāṇa) schlage ich dich.“ Der Sinn dieser Worte ist klar. Durch den saftgrünen Zweig sollen der Harfe, die ja, wie wir wissen, der Mensch ist, die drei Haupthauche, die konzentrierte unsichtbare Lebensmacht, zugewendet werden, damit sie diese wieder magisch auf den Menschen ausströme. Eine ähnliche Zeremonie wird mit der Schaukel vorgenommen⁹⁵). Dann steigt er hinauf, „ist höher als alle Welt“ und atmet dann dreimal aus und dreimal ein, worauf er den Spruch murmelt: „Prajāpati soll dich besteigen, Vāyu dich schaukeln“, atmet dann wieder dreimal aus und dreimal ein. Dann folgt ein mystischer Spruch über die Vereinigung von Rede, Auge, Geist (manas) mit Prāṇa und des Prāṇa mit sich selber. Dann kommt ein weiterer mystischer Spruch: „Du bist ein Vogel (garutman) mit herrlichen Schwingen. Sprechen will ich nun das liebe Wort, das viel kündet, weithin zielt, viel vermag, viel gewinnt, mehr vermag als viel, das zum Lichte wandert, das Licht kündet, nach dem Lichte zielt, das Licht erwirkt, das Licht gewinnt, dieses Opfer zum Lichte trägt.“ Hier vermischen sich die verschiedensten Momente der Entwicklung. Es ist keine Frage, dass die Schaukel die Sonne darstellt. So war das Anatmen (denn er schiebt die Schaukel atmend in den drei Richtungen) ein Sonnenzauber, welcher der Sonne wieder neue Kraft verleihen sollte. Zugleich tritt aber auch das mythologische Element hinzu: Prajāpati als Herr der Lebenskraft und Vāyu als der Atem des Universums verbinden sich mit den Priestern (eigentlich ist es Vāyu, der das Mahaduktha rezitiert). Ja er wird selbst von diesen mystischen Kräften durchdrungen, die sich hier waltend vereinigen, wird verwandelt, wird „Gottheit“ („nicht gibt es für eine solche Gottheit eine Verwundung durch einen vergifteten Pfeil oder durch Schwert oder Beil oder sonst etwas“). Magie wird zur Mystik,

⁹⁵) Ait. Ār. V, 1, 4; vgl. Śāṅkh. Ār. I, 6 ff.; Śāṅkh. Śr. S. XVII, 15 ff.; T. M. Br. V, 6, 14 ff. und oben S. 257 ff.

und während er den Licht wirkenden, viel offenbarenden Spruch spricht, fühlt er sich in Licht verwandelt, in die Lichtwelt erhoben, die Schaukel wird zum lichtbeschwingten Göttervogel, zur Sonne selber. Der Atem, der die Welt durchweht und alles belebt, durchweht auch ihn und entrückt ihn der Welt der Schwere. Hier liegen die Wurzeln der späteren Atem-Mystik.

Es kommt aber noch ein weiteres Element hinzu. Die Erfordernisse des Ritus haben diese Entwicklung verstärkt und in der Richtung auf systematisches Üben und Durchdenken beeinflusst. In T. M. Br. V, 4, 8 wird das Finale vorgeschrieben, das aus vier Vokalen besteht (etwa ouao). Der Komm. fügt hinzu: „Bis der Atem versagt, solange soll man dieses Finale ausdehnen.“ Wer also richtig singen wollte, musste sich ganz systematischen Atemübungen hingeben. Beim Gesang der Gāyatrastotra durfte man nach dem Jaim. Br. (III, 3, 1) nicht atmen⁹⁶). Beim (Mahad-)Uktha atmete man in den Pausen nach verschiedenen Richtungen aus und ein und schuf damit die mystischen Körper der das Uktha konstituierenden Kräfte. Das Zentrum des Ganzen, das eigentliche Selbst, ist der Prāṇa. Auch bei der Rezitation kam viel auf das richtige Atmen an, und darum werden bestimmte Verse, die wohl bei der Rezitation das Atmen irgendwie bestimmten, mit diesem in eins gesetzt, so vor allem die Sūdadohas-Verse⁹⁷): „Der Sūdadohas-Vers ist Prāṇa, und mit Prāṇa verknüpft er alle Glieder (der Rezitation).“ Vor allem sind natürlich auch die Summlaute Om usw. mit dem Atem in eins gesetzt worden, denn um dieses Summen recht wirkungskräftig auszudehnen, brauchte es viel dieser geheimnisvollen Kraft: „hiñ ist Prāṇa, ist Kraft und Saft, ist Unsterblichkeit. Unsterblichkeit eignet man sich dadurch an“⁹⁸).

Bei den Übungen und den dadurch notwendig werdenden systematischen Arbeiten auf diesem Gebiet kam man zu der Auffassung verschiedener Atemarten. Die Zahl dieser Atemarten wird verschieden angegeben⁹⁹). Die drei Hauptarten, prāṇa,

96) Vgl. auch Kauṣ. Br. XXIII, 5.

97) Vgl. Ait. Ār. I, 5, 1 und Keith, p. 191 f.

98) Vgl. Śāṅkh. Ār. II, 1; Lāṭy. VII, 11, 7; Ait. Ār. I, 3, 1.

99) Vgl. zur späteren Entwicklung A. H. Ewing, The Hindu conception

apāna, vyāna, sind schon genannt. Dazu kamen noch zwei weitere: udāna und samāna (z. B. Ait. Ār. II, 3, 3); und Jaim. Up. Br. (II, 5, 6) fügt noch avāna hinzu, so dass wir fünf oder sechs zu unterscheiden hätten. Es werden aber ohne besondere Namen noch mehr genannt, so in Ait. Ār. I, 5, 1 zwölf, sieben im Haupte, zwei in der Brust, drei weiter unten¹⁰⁰). Jaim. Br. steigt vom Grundatem, dem einen Prāṇa, systematisch auf durch die verschiedenen Arten bis zu zehn, deutet aber an, dass es noch mehr gibt (bahu). Es ist ja leicht vorstellbar, dass man während dieser Übungen auf die verschiedensten Einteilungen kam, indem man die einzelnen Arten wieder zerlegte in lange, kurze, tiefe usw. Soviel kann mit Bestimmtheit gesagt werden: Die priesterlichen Sänger und Rezipitoren hatten ein ausgedehntes System von Atemspekulationen, das sich auf systematisch betriebene Atemübungen stützte, die durch die mystische Bedeutung, die man dem Atem als Lebenskraft beilegte, ins Religiöse vertieft wurden. Die mystische Erfülltheit dieser Übungen liess sie immer wieder zum Anstoss neuer religiöser Entwicklungen werden.

Es kann auch gar keine Frage sein bei der engen Verbindung von Vrātya und Mahāvratā, in dem diese Atemspekulationen heimisch waren, die ihrerseits wieder auf Atemübungen hinweisen, dass die Atemlieder im XV. Buch des Av (15—18) mit diesen Übungen und Spekulationen zu verknüpfen sind. Ebenso ist klar, dass die ausgedehnten Atemübungen der späteren Yoga-praxis, die überdies aufs engste mit der Silbe Om verbunden sind, ihre Anfänge in diesem Bereich haben.

Denn hier ist noch die seelische Wirkung der bisher betrachteten Riten und Übungen zu bedenken. Alles geregelte Atmen und alles ausgedehnte Rezipitieren und Singen schafft gewisse körperliche und seelische Veränderungen, die sehr frühe auffallen mussten. Sobald die feste Ordnung des handgreiflichen Kultus sich löste, war es selbstverständlich, dass man die Atemübungen ebenso wie das endlose Wiederholen von Worten oder

of the functions of breath, Part I, J A O S XXII (Part 2, 1901); Part II, Allahabad 1903 und Garbe, Sāṃkhya³ 318.

100) Ait. Br. I, 15 nennt neun Arten.

Silben losgelöst von Kulthandlungen zur Erreichung eines erhöhten seelischen Zustandes benutzte. So erwuchs aus dem Ritus der Yoga, jedenfalls ist er eine Hauptwurzel der späteren Yogapraxis gewesen.

Dass im Zusammenhang mit der Mahāvratā-Feier auch Entrückungen, also ekstatische Erlebnisse, vorkamen, ergibt sich zunächst aus allgemeinen Erwägungen. Schon jene Sätze über die Schaukel als lichtbeschwingten Vogel, der den Feiernden zum Himmel trägt, können nur noch schwer rein bildlich gedeutet werden; es ist kaum denkbar, dass solche Sätze überhaupt entstanden wären ohne sie tragende Erlebnisse. Die dahin weisenden Ausdrücke sind zu zahlreich: Die Schaukel ist ein zum Himmel fahrendes Schiff; der Opferer wird selbst zu einem Vogel und fliegt zur Himmelswelt (T. M. Br. V, 1, 10). Auch die um das Feuer tanzenden Mädchen werden Vögel und steigen zum Himmel empor (T. M. Br. V, 6, 15)¹⁰¹⁾. Wir haben solche Entrückungen zudem in den Texten klar bezeugt. In Ait. Ār. II, 2, 3 (vgl. Śāṅkh. Ār. I, 6) wird Viśvāmitras Erlebnis so erzählt, dass wir gar keinen Grund haben, an der seelischen, d. h. subjektiven Wirklichkeit eines solchen Erlebnisses innerhalb jener Riten zu zweifeln, ob es nun Viśvāmitra selbst gehabt hat oder ihm von einem andern auf Grund ähnlicher Erfahrungen zugeschrieben wurde. Die Erzählung ist auch entwicklungsgeschichtlich von grosser Bedeutung, da sie uns in drei verschiedenen Fassungen überliefert ist, die wohl alle auf eine Quelle zurückgehen¹⁰²⁾.

Nach Ait. Ār. II, 2, 3 sitzt Indra bei Viśvāmitra, wie er das aus tausend Brhati-Strophen bestehende Mahaduktha rezitiert. Da kommt er zu Indras „liebem Wohnsitz“. Dreimal wiederholt sich das, und dann gewährt ihm Indra eine Gnade. Viśvāmitra sagt: „Ich möchte dich erkennen.“ Indra antwortet ihm: „Ich bin Prāṇa. Du bist Prāṇa. Alle Wesen sind Prāṇa. Prāṇa ist der, der dort glüht. In dieser Form durchdringe ich alle Räume.

101) Nach Haug, Ait. Br. II, 26, 8ff. stellt der das Āśvina-Śastra singende Priester einen eben zum Flug sich bereitenden Adler dar. Diese schwierige Stellung erforderte viel Übung.

102) Dass Ait. Ār. und Śāṅkh. Ār., von denen das erste das ältere ist, auf eine Quelle zurückgehen, ist ausser Frage; vgl. Keith, Ait. Ār. p. 67.

Dessen Dasein ist mir Speise, ist mir Freundschaft (mitra), ist mein Beistand (dakṣiṇa). Das gilt ebenso für Viśvāmitra. Ich bin, der dort glüht. Also sprach er.“ Nach diesem Text erhält Viśvāmitra seine Offenbarung über das eigentliche Wesen Indras in einer Verzückung während oder auf Grund der Rezitation, die eine lange und tiefe Konzentration erforderte und wohl den überbewussten Seelenzustand hervorrufen mochte, in dem Verzückungen möglich werden.

Etwas anders ist die Fassung in Jaim. Br. III, 3. Darnach ist das (Mahad-)Uktha des Viśvāmitra Prāṇa, d. h. dieser ist dessen eigentliches Selbst (ātman). Diese „Speise“ ist alles; Prāṇa ist der Freund (mitra). Viśvāmitra ging nämlich durch Anstrengung (im heiligen Dienst, śrama), durch Tapas und durch Vollziehen des Gelübdes (vrata, steht hier wohl für mahāvratā) zum lieben Wohnsitz des Indra. Da offenbarte er ihm das, was (als Offenbarung) zu den Menschen gekommen ist. Die Offenbarung ist, dass das Uktha Licht (jyotis) ist und dass dieses in „Speise“ wurzelt. Diese mystische Allkraft ist also die letzte Grundlage des Seins. Prāṇa ist aber in mystischer Analogie zu Speise gesetzt. So sind auch hier die beiden Hauptmächte des Mahāvratā-Mysteriums die letzten Begriffe. Die ganze Art des Philosophierens ist aber in Jaim. Up. Br. viel verworrener als in Ait. Ār. Zudem kommt Viśvāmitra durch Śrama und Tapas zu Indras liebem Ort. Es wird der Eindruck einer sekundären Priesterspekulation erweckt, die auf Grund der alten Überlieferung die Geschichte nach ihrem Geschmack zurechtschob. Dieser Schluss wird bestätigt durch die noch spätere Darstellung im Śāṅkh. Ār. (I, 6), denn hier wird ganz offensichtlich gegen die Darstellung des Jaim. Up. Br. polemisiert. „Was aber in Wahrheit, Ṛṣi, noch mehr (zu sagen) ist: Auch ohne Tapas kann man in der Tat sein, was ich bin.“ Die Wendung gegen Tapas ist eine deutliche Abkehr von den übertriebenen Anforderungen der priesterlichen Praxis und der daraus sich entwickelnden Askese¹⁰⁸). Durch Rezitation und Vollziehen des Gelübdes gelangt Viśvāmitra nach dem Śāṅkh. Ār. an Indras lieben Ort. „Ich

108) Vgl. Hauer, Yogapraxis 98 ff.

möchte nur dich erkennen, dich nur zum zweiten, dich nur zum drittenmal“, ruft er in brünstigem Verlangen. Und Indra offenbart sich ihm: „Ich bin der Grosse und die Grosse; ich bin der Gott und die Göttin; ich bin Brahman und Brāhmaṇi“¹⁰⁴). Indra schliesst alle Gegensatzpaare der göttlichen Wesen in sich, er ist Allgott. Hier kündigt sich eine theistische Mystik an mit einer starken Neigung zur All-Eins-Mystik, parallel zu der Mystik, die den Gott Rudra-Śiva in den Mittelpunkt stellt. Und Viśvāmitra ist nach uralter Tradition der Urheber dieser Mystik — er hat einst bei einer Mahāvratā-Feier die grundlegende Offenbarung vom Gotte Indra selbst erhalten. Dass hier geschichtliche Erinnerungen festgehalten sind, ist schwer zu beweisen, aber es liegt kein Grund vor, sie zu verneinen. Jedenfalls war er einer der Weisen, die in der Mysterientradition des Mahāvratā wirksam waren. Dass er in der Tradition als zu den Kṣatriya gehörig geschildert wird, lässt uns die Rolle der Kriegerkaste im geistigen Leben dieses Bereiches erkennen¹⁰⁵). Die Tradition dieser Geschichte wurde von den alten Barden, zu denen auch der Māgadha gehörte, gepflegt, und die Vratya-Schar musste durch ihn Bescheid wissen über Gestalten wie Viśvāmitra.

Der Mysteriencharakter des Mahāvratā ergibt sich aus dem vorausgehenden mit voller Deutlichkeit. Da die Vratya ursprünglich die Träger dieses Kultus waren, muss dieser Priestergenossenschaft der Charakter einer Mysteriengenossenschaft zugesprochen werden. Innerhalb dieser Genossenschaft, die dem Gotte im dauernden Gelübde verbunden waren (vrata, vrātya), wurden in der vorvedischen Epoche uralte Weistümer der arischen Stämme gepflegt; sie waren Träger einer arischen Mystik und Philosophie, bis die grosse Wandlung sich vollzog, infolge deren die Priesterkaste der Brahmanen zum beherrschenden Faktor im religiösen Leben des alten Indien wurde.

Damit ist die Frage nach dem Alter dieser Überliefe-

104) Vgl. Friedländer a. a. O. 42.

105) Die Tradition, dass Viśvāmitra ein Kṣatriya(-Fürst) war, braucht nicht im geringsten angezweifelt zu werden; vgl. Ved. Ind. II, 187, aber dagegen Pargiter, Anc. Ind. Hist. Trad. 12.

rungen gestellt. Rein literarisch betrachtet sind die Āraṇyaka, auf die wir uns mit Beziehung auf das Mahāvratā stützen müssen, jünger als etwa der Ṛgveda oder auch die ältesten Brāhmaṇa. Diese Tatsache schliesst aber nicht aus, dass schon vor der vedischen Epoche die wesentlichen Elemente dieser Traditionsmasse vorhanden gewesen sind. Es wäre eine wichtige Aufgabe, die verschiedenen Schichten dieser Tradition in den Mahāvratā-Texten aufzuzeigen. Aber abgesehen von der Frage, ob dieses Ziel je erreicht werden kann, ist es unmöglich, diese Fragen hier zu behandeln.

Ich stelle heraus, was unbedingt feststeht. Das Mahāvratā geht in seinen wesentlichen Elementen in die vorarische Epoche zurück, diese sind indogermanisch.¹⁰⁶ Die magischen Zeremonien mit dem Atem z. B. können keine Neuerung sein, so wenig wie der Fruchtbarkeitszauber, der Wassertanz, die Schaukel, die Gesänge wie Br̥hat und Rathamtara, die schon im Rv zu übernatürlichen Mächten erhoben sind. Die von mir teilweise übersetzten Sprüche machen einen durchaus altertümlichen Eindruck — der Grundstock der Überlieferung des Mahāvratā ist also fraglos vorṛgvedisch. Da die Spekulationen noch in ihrem ganzen Aufbau von der magischen Grundlage her gefasst werden können, müssen auch ihre Anfänge in jene frühen Epochen zurückgehen. Wenn nun, was nach dem Vorausgehenden nicht mehr bezweifelt werden darf, die Vratya einst die Besitzer dieser Geheimnisse waren, so müssen wir die Anfänge der indischen Mystik und Philosophie, wenigstens einen, vielleicht sogar den wichtigsten Zweig, in ihren Genossenschaften suchen, d. h. auch sie liegen lange vor dem Ṛgveda und den Brāhmaṇa¹⁰⁶).

106) Zu dem Verhältnis der beiden Bereiche vgl. unten Kap. V.

III. Die Vergöttlichung der Vrātya.

1. Die himmlischen (göttlichen) Vrātya.

Verschiedene Texte des zum Sāmaveda und zum Schwarzen Yajurveda gehörigen Schrifttums enthalten Reste einer Überlieferung, nach der es göttliche Wesen mit dem Namen Vrātya gab. Jaim. Br. II, 222 wird von den „Himmlischen“ (divya)¹⁾ berichtet, dass sie unter ihrem Anführer (sthapati) Budha ein Vrātya-Wanderleben führten. Sie gehen gegen die Würde des Ekavrātya an, das ist gegen den Windgott oder gegen den Gott Īśāna (Rudra). Er macht ihr Opfer unwirksam; sie finden infolgedessen den Weg zum Himmel nicht. Sie nehmen ihre Zuflucht zu Prajāpati, und er gibt ihnen den Vrātyastoma, mit dem sie den Himmel erreichen.

Damit stimmt die kurze Notiz in Baudh. Śr. S. XVIII, 26 überein²⁾, wonach die himmlischen Vrātya (dai vya vrātya) unter Budha Saumya, ihrem Anführer, mit dem Vrātyastoma geopfert hätten, nachdem vor ihnen die Marut unter Viṣṇu als ihrem Anführer dasselbe getan hatten, während die Söhne der Kuru-Brahmanen ihrem Beispiel folgten. Sie stehen also hier zwischen den Göttern und den Menschen. Dieser Budha erscheint auch T. M. Br. XXIV, 18, 2 als Anführer der göttlichen Vrātya (daiva vrātya) bei einer Opfersitzung³⁾. Sie schreiten zur Weihe, ohne vorher, wie es sich gebührte, von Varuṇa den Opferplatz erbeten zu haben. Varuṇa verflucht sie, schliesst sie vom Opferanteil aus und hindert sie am Schauen des Götterpfades.

1) Vgl. oben S. 56 f. Der Ausdruck vrātya fehlt im Text wie auch in T. M. Br. XVII, 1, 1; fraglos handelt es sich aber in beiden Texten um Vrātya, wie der Zusammenhang zeigt. Die Abkürzung lässt den Ausdruck als einen im Bereich des Sāmaveda und des Schw. Yajurv. wohl bekannten erkennen.

2) Vgl. oben S. 112.

3) Vgl. oben S. 85 ff.

„Darum wird ihnen kein Havis dargebracht und kein (Libations-) Becher geschöpft.“ Budha tut aber Varuṇa Genüge, er vollzieht die „grosse Dikṣā“ und gewinnt damit alle Kraft, die aus einem rechtmässigen Opfer gewonnen werden kann. Derselbe Text enthält auch noch (v. 1) die Notiz, dass der Opferzyklus des Ekasaṣṭiratra Eigentum der göttlichen Vratya gewesen sei. T. M. Br. XVII, 1, 1⁴) haben wir im wesentlichen dieselbe Geschichte wie im Jaim. Br. Die Götter gelangen zum Himmel, aber die „Göttlichen“ (daiva) werden zurückgelassen, weil sie auf Vratya-Wanderschaft begriffen sind. Sie finden deshalb den Weg zum Himmel nicht. Da geben die Götter den Marut den Auftrag, ihnen den Sechzehner-Stoma und das verborgen sich aufbauende anuṣṭubhische Versmass zu geben. Damit gelangen die „Göttlichen“ zu den Göttern.

Die divyā vratyāḥ tauchen im Jaim. Br. einigemal auf. I, 10 enthält die schon oben erwähnte Spekulation über die Silbe Om⁵), und Pṛthu Vainya erhält von den himmlischen Vratya die Belehrung, dass diese Silbe die (ewige) Wirklichkeit (satya) sei und das ganze All trage. Die himmlischen Vratya waren also Besitzer und Vermittler geheimer Weisheit. Pṛthu Vainya erscheint als wissbegieriger Frager auch Jaim. Up. Br. I, 34. Er fragt die himmlischen Vratya: „Welches sind die Götter, durch die angetrieben der Wind weht, welche die fünf Himmelsrichtungen (die als selbständige Raumwesenheiten gedacht sind) konvergierend machen, welche das Opfer gering geachtet haben, die Führer der Wasser (d. h. welches sind die wirkenden und den Kosmos mit Gesetzen regierenden Mächte)?“ Die Frage ist in der Tat eine sehr schwierige und tiefe. Ihr Ziel sind die „Götter der Götter“, die eigentlichen Selbst (ātman, puruṣa) der in Erscheinung tretenden Mächte, welche keiner Opfer bedürfen („sie achten die Darbringungen gering“) und im Unsichtbaren wohnen („sie sind in die Höhe gefahren“). Die himmlischen Vratya antworten: „Einer waltet über die Erde (Agni Selbst), der andere hat den Luftraum umspannt (Vāyus Selbst), einer, der Austeiler, spendet den Himmel (der Sonne Selbst),

4) Vgl. oben S. 59 ff.

5) Vgl. oben S. 285.

andere betreuen alle Räume (Selbst von Mond und Sternen). Diese (Gottheiten) sind die Güte (welche den Kosmos im geordneten Gang erhält), sind der (im Kosmos) sich ausdehnende Reale zu Speise-Essen“ (d. h. das ist das in allem Lebendigen wirkende Selbst)⁶⁾.

Die Fragen des Pṛthu und die Antwort der himmlischen Vratya finden sich wörtlich im Atharvaveda (X, 8, 35. 36)⁷⁾. Dieses Lied ist voll von mystischen Fragen und Antworten; es ist eine Geheimphilosophie, welche die Weistümer über das Wesen und Walten übernatürlicher Mächte, ihre Beziehungen zur Welt und zum Menschen in dunklen Sprüchen kündet. Nur Eingeweihte waren imstande, diese Verkündigung ganz zu begreifen. Wir haben nach dem Zeugnis des Jaim. Up. Br. anzunehmen, dass das mystische Lied Av X, 8 zu der Geheimtradition der Vratya-Genossenschaften gehörte. Da das Lied aber in einem zusammenhängenden, sehr eigenartigen Teile des Av steht und dieses Stück noch weitere Lieder enthält, die eng mit den Vratya zusammengehören (VIII, 6 und IX, 6)⁸⁾, so darf der Schluss gewagt werden, dass in dem Abschnitt Atharvaveda VIII—XIII die Reste der Überlieferung der Vratya enthalten sind, zumal noch vielfach ihr Stil (Paryāya) mit dem Vratya-Buch, Av XV, übereinstimmt⁹⁾.

Ein weiteres Stück aus der Tradition der himmlischen Vratya finden wir im Jaim. Up. Br. I, 45, und wiederum ist Pṛthu Vainya der Frager. Er weiss nicht, was er halten soll von dem, was die Weisen (śrotṛiya) über Indra sagen: sie nennen ihn uktha, ṛc, udgītha, brahman, sāman, prāṇa, vyāna, manas, cakṣus, apāna und verbreiten über ihn vielerlei Offenbarungen (śrotram . . . bahudhā vadanti). Ihm antworten die himmlischen Vratya: „Die Hymnen-schaffenden Seher der Vorzeit

6) Dies scheint mir der Sinn der dunklen Stelle zu sein: tā etās sāmāi 'va satyo vyūḍho annādyāya; anders Oertel. Zur Philosophie der Speisē (Urstoff) und des Speise-Essens (Leben und Aktivität) bei den Vratya vgl. oben S. 287 und Bd. II.

7) Die abweichenden Lesarten sind geringfügig. Vgl. Oertel, Anm. zur Stelle und Whitney-Lanman, Av II, 600 (Anm. zu X, 8, 35 f.).

8) Vgl. oben S. 140 f.; 166 f. u. Bd II zu Av XV, 14.

9) Vgl. dazu unten Kap. V.

werden wiederum (in diese Welt) hereingeboren (punar ājāyante), um den (Schatz) der Veden (erleuchtend) zu hüten. Diese verkünden als Weise, o Vainya, dass derselbe Puruṣa sich auf mannigfache Weise manifestiert (niviṣṭa). Einige führen zum dreifachen Wissen von dieser Gottheit, die überall dieselbe ist, andere tun es nicht. Wer dies weiss (dass derselbe göttliche Puruṣa-Indra sich überall manifestiert), der kennt jene Gottheit in der Tat. So (kann man auch sagen) dieser Indra sei der Udgītha. Wenn dieser Indra als Udgītha (d. h. als das göttliche Selbst, die wirkende Kraft des Udgītha) kommt, so kann er nicht mehr vom Udgātar und seinen Gehilfen unterschieden werden. Er steigt von da (von den Sängern) als Licht empor und zittert über ihrem Haupte. Dann soll man wissen: Indra ist herbeigekommen; keine Spur von Übel wird hier mehr übriggelassen. Wahrlich, in ihm wird kein Übel, keine Spur von Übel übriggelassen (der solches weiss). Dies ist das Sāman ohnegleichen. Ja fürwahr, keinen Gleichen sieht Indra. So sieht keiner einen Gleichen (Nebenbuhler), der solches weiss, noch auch der, für den ein so Wissender den Udgītha singt¹⁰⁾.

Ich habe diese Stelle vollständig übersetzt, weil sie in vielfacher Hinsicht bemerkenswert ist. Sie enthält die ganz deutliche Lehre von der Wiedergeburt in der besonderen Fassung der Verkörperung des schaffenden Geistes, der sein Werk auf Erden fortsetzen will, also noch nicht eingezwängt in Karma, das erst Brh. Up. III, 2, 13 als eben erst entdeckte Erkenntnis verkündigt wird, noch gelähmt durch die Lehre vom Vergessen des Früheren. Man hat den Eindruck einer lebendigen, erlösenden Intuition. Dann stossen wir hier wiederum auf die mit dem Mahāvratā verbundene Indra-Mystik¹¹⁾. Indra ist der überall sich manifestierende Puruṣa, der auf seine Sänger herabsteigt, sich mit ihnen vereinigt. Das Leuchten ihres Gesichtes in der ekstatischen Erhebung ist das Spiel seines Lichtes. Und endlich sehen wir diese Indra-Mystik verbunden mit dem Sāman-Gesang.

10) Zum Text und zu den Parallelstellen vgl. Oertels Anmerkungen. Vgl. noch besonders Jaim. Up. Br., wo Indra für Viśvāmitra das Uktha spricht mit Vāc, weshalb die Nachfahren von V. die Vāc verehren.

11) Vgl. oben S. 293 ff.

Der gottbesessene Sänger wird selbst vergöttlicht, alle menschlichen Gebrechen weichen aus ihm. Und von ihm aus strahlen Kräfte auf seine Auftraggeber.

So stellt sich die geheime Weisheit der Vrātya-Tradition in immer breiterer Fülle dar. Der kraftlebendige Mittelpunkt scheint aber eine theistisch gerichtete Mystik gewesen zu sein mit Puruṣa als dem Zentralbegriff.

Auch in Jaim. Br. I, 277 wendet sich Pṛthu Vainya an die himmlischen Vrātya mit seinen Fragen: „Des Opfers höchster Ursprungsort (Urform, dhāman), der im Verborgenen ist, ist aus dem weiten Luftraum gebildet. Warum gehen die Pavamāna hinwärts, warum wiederum ertönen die Ukthya aber rückwärts?“¹²⁾ „Die Götter leben von einem andern Gang (vartani) des Opfers als die Menschen, darum gehen usw.“ antworten die himmlischen Vrātya. Zwei geheime Energien spielen im Gesang; die eine strebt den Göttern zu, sie zum Wirken antreibend, die andere schafft in den Menschen. Sie, die Vrātya, schauen hinein in die Geheimnisse der heiligen Bräuche, sie sind die Eingeweihten, die Erleuchteten und können darum Antwort erteilen.

Die Vergöttlichung der Vrātya, die ja schon in den Bezeichnungen divya, daiva ausgesprochen ist, ist weitergeführt in der purāṇischen Legende, welche den Budha zum Sohn des Brhaspati und der Tārā macht¹³⁾. Zu dieser Weiterführung gehört auch die Astralisierung des Budha; sie ist eine Schöpfung des altindischen Gestirnglaubens: Budha strahlt als Merkur am Himmel¹⁴⁾.

Ein anderer vergöttlichter Vorsteher der Vrātya, dessen Gestalt in den vedischen Texten noch einigermaßen fassbar ist, obwohl sie schon in der mythologischen Umhüllung zu verschwinden beginnt, ist Dyutāna Maruta. Nach T. M. Br. XVII, 1, 7 war er ein Gr̥hapati der himmlischen Vrātya und Seher eines Sāman

12) Vgl. Caland p. 108. Die Einzelheiten brauchen uns hier nicht zu beschäftigen.

13) Vgl. dazu Pargiter, *Ancient Indian Historical Tradition*, Oxford 1922, 58. 253f.

14) A. K. I, 3, 26. Zu dem geographischen und rassischen Bereich des Budha (Arier in Magadha) vgl. unten Kap. V.

(dyautāna)¹⁵⁾. Nach seinem Namen war er ein Verehrer der Marut oder galt als ihr Verwandter oder Nachkomme¹⁶⁾. Er ist nach dem Wortlaut unseres Textes Gṛhapati der göttlichen Vratya beim Vratyastoma gewesen. Er hat also zu der Klasse der Vratya-Führer gehört, die einst die grosse Bewegung zu einem neuen Ritus und einem neuen Glauben schufen oder sich ihr sehr frühe anschlossen und die manche Elemente, so z. B. gewisse Saman, in den neuen Ritus überführten.

Nach der Anukramaṇī ist Dyutāna Ṛṣi von Rv VIII, 96. Dieses Lied ist ein begeisterter Lobpreis des Indra als des höchsten Gottes, des Schöpfers und des Kämpfers gegen alle bösen Mächte, voll reicher Tradition und religiöser Glut. Wir dürfen der Anukramaṇī wohl einiges Gewicht beilegen; denn das Lied scheint der Ausdruck eines eben geschenkten neuen Glaubens zu sein, der aber stark in der Geschichte der gepriesenen Gottheit wurzelt. Der Sänger ist mächtig ergriffen, seine Gottheit ist ihm im neuen Lichte erschienen. Die Marut treten als Begleiter und Helfer des Indra in dem Lied hervor. Es ist keine Frage: Im Hintergrund stehen starke religiöse Bewegungen, die sich an Indra und die Marut anschlossen. Die Notiz der Anukramaṇī, die als Alternative zu Dyutāna den Āṅgīrasa Tiraścī nennt, mag darauf hinweisen, dass zwischen dem Vratya-Gṛhapati Dyutāna und den Angirasiden eine Verbindung entstand, die wohl auf dessen Bekehrung zum neuen Glauben zurückgeht.

Dieser Vratya-Seher war schon zur Zeit der grossen Brāhmaṇa eine göttliche Person geworden. Er erscheint in verschiedenen Brāhmaṇa im Zusammenhang mit der Aufrichtung des Sadas, der Hütte für den sich Weihenden und für die Priester, die am Opfer teilnahmen. Diese Hütte ist ein Überbleibsel aus den frühesten Epochen der religiösen Entwicklung und hat selbst noch in der vedischen Epoche die uralten Formen und die damit verknüpften religiösen Vorstellungen be-

15) Vgl. dyutānasya mārutasya somasāman, I. St. III, 220; und Kāṭh. XXXV, 16: dyutānasya mārutasya brahmasāmena stuvīran.

16) Der Komm. gibt marutām sambandhī, was auch nicht für die eine oder andere Deutung entscheidend ist.

wahrt. Der Lebenskraft in sich tragende Baumstamm, der als Stützbalken verwendet wird, spielt in allen primitiven Weihezeremonien eine wichtige Rolle; ebenso die vorn weit offene, nach hinten sich verengende Form der Hütte, welche den Leib eines Ungeheuers (des Erd-Untervelt-Väterwelt-Gottes¹⁷⁾) darstellt, der den sich Weihenden verschlingt, um ihn dann wiederzugebären. Die Parallelen mit der vedischen Weihehütte und dem Sadas sind geradezu frappierend¹⁸⁾. Wie es aber von der Weihehütte heisst, sie sei für den Dikṣita der Mutterleib, in dem er als Embryo in Felle gehüllt sitzt, bis er aus der verwandelnden Macht der Götter wiedergeboren wird, so heisst es vom Sadas, Śat. Br. III, 6, 1, 1: „Das Sadas ist sein (des Viṣṇu, von dem unmittelbar vorher die Rede ist) Bauch“. Als mittlerer Stützbalken dieser gotterfüllten Hütte wird ein Udumbara-Stamm aufgerichtet, dessen Bedeutung als Fruchtbarkeitszauber aus den Texten (vor allem aus T. M. Br. VI, 4) noch ganz klar ersichtlich ist. Mit feierlichen Beschwörungen der nicht zu verletzenden Erde wird die Grube für den Stamm gegraben, der, dem Prajapati geweiht, mit (übernatürlicher) Kraft (ūrj) erfüllt ist. Mit heiligem Wasser, in welches Gerstenkörner geworfen sind, wird der Stamm benetzt und dem Himmel, dem Luftraum, der Erde geweiht. Der Rest wird in die Grube gegossen mit dem Spruch: „Mögen die Örter rein sein, wo die Manen ihren Sitz haben.“ Um dem Stamm höchstgesteigerte Lebenskraft zu verleihen, welche auf die in der Hütte Weilenden ausströmen wird, haben sich die Väter (die hier nach uralter Vorstellung in der Erde hausend gedacht sind) an der Wurzel des Udumbara-Pfostens versammelt. Es wird ihnen in der Grube sogar ein Sitz aus Opferstreugras bereitet mit dem Spruch: „Du bist der Sitz der Manen.“ Bei der Aufrichtung des Baumes werden nun Sprüche an Dyutāna Māruta verwendet: „Ihn richtet Dyutāna auf. Māruta soll dich aufrichten. Stütze den Himmel (dass seine Ordnung nicht gestört wird). Fülle den Luftraum (mit befruchtendem Nass). Mache die Erde fest (zum reich tragenden Wohnsitz der Men-

17) Zahlreiche Beispiele aus primitiven Stämmen hat J. G. Frazer, *Golden Bough*³ VII, 225 ff. gesammelt, bes. 240 ff.

18) Vgl. dazu Ait. Br. I, 3 und Oldenberg, *Rel. d. V.*² 405.

schen).“ Der vergöttlichte Ahn Dyutana wird im Śat. Br. mit dem Wind in eins gesetzt; ganz folgerichtig, denn das Heer der abgeschiedenen Väter jagt unter seinem Anführer im Winde daher. Taitt. S. VI, 2, 10, 4 gibt die Notiz: „Dyutāna Māruta pflegte den Udumbara-Pfosten der Götter aufzurichten.“ Er ist folglich als der priesterliche Urahne der diese Zeremonie Feiern den gedacht. Und weil er die Zeremonie in den neuen Ritus, der in dem Brāhmaṇa vorliegt, eingeführt hat, darum wird er in der Folgezeit als dessen Genius angerufen. Besonders feierlich wird diese Frage von T. M. Br. behandelt. Und dieses Brāhmaṇa nennt das Sadas in der Tat einen Ozean, „in dessen Herz der Udumbara-Baum gepflanzt ist“ (v. 3 ff.). Es ist also anzunehmen, dass die Zeremonie in dem Bereich von grosser Bedeutung war, aus dem die Sāman-Sänger kamen. Dyutāna Māruta war ja selbst ein Sāman-Seher gewesen¹⁹). Das T. M. Br. (zum Sāmaveda gehörig) hat auch in der Tat die älteste Fassung der Sprüche bewahrt; dies zeigt ein Vergleich. T. M. Br. VI, 4, 2 liest: *ud divaṃ stabhānāntarīkṣaṃ prṇu dṛmha pṛthivīm*. Der letzte Satz macht Schwierigkeiten. Was soll heissen: „Mache die Erde fest“? ²⁰) Vāj. S. V, 27 (vgl. Śat. Br. III, 6, 1, 15) biegt dies in die glatte Lesart um: *dṛmhasva pṛthivyām*. Ähnlich liegt es mit Beziehung zu den übernatürlichen Wesen, die angerufen werden. In T. M. Br. ist es nur der offenbar seit alters zur Zeremonie gehörige Dyutāna, der angerufen wird. Vāj. S. und Śat. Br. fügen dazu noch Mitra-Varuṇa, und neben Gebeten um Kraft und Fruchtbarkeit werden solche um Stärkung des Brahmanen- und Fürstenstandes eingeschoben. Also haben offenbar die Sāman-Sänger den alten Ritus auch in die neue Religion eingeführt. Da aber der bei der Zeremonie angerufene Dyutāna ein Gr̥hapati der Vratya gewesen ist, müssen sie vor allem die Träger dieses Wiedergeburt- und Fruchtbarkeitsritus bei den Weibern gewesen sein, auf den wir ja schon oben in der Untersuchung über die Bedeutung von vrāta bei den Vratya gestossen sind²¹).

19) Vgl. oben S. 65.

20) Zur Not könnte übersetzt werden: „Stehe fest auf die Erde“.

21) Vgl. oben S. 184 ff.

Nach dem Komm. zu T. M. Br. XVII, 4, 3 gehört auch der dritte, namentlich erwähnte Vorsteher der Vrātya, Kuṣītaka Sāmaśravasa, und die mit ihm verbundenen Sthavira zu den himmlischen Vrātya. Doch scheint er mir nach dem Texte noch nicht zum mythischen Ahnen geworden zu sein. Nach T. M. Br. XVII, 4, 3 war er Gr̥hapati bei dem Śamanicāmedhra-Opfer der Jyeṣṭha unter den Vrātya. Dass er sich von seinem Vrātya-Wesen dem orthodoxen Ritus zuwandte, wenn auch mit hartnäckig festgehaltenen Eigenheiten, um deretwillen ihn Luśākapi Khārgali verfluchte²²⁾, ist aus dem Text selbst zu entnehmen und aus der Tatsache zu schliessen, dass die Kauṣītakin eine der ältesten vedischen Schulen gebildet haben, ohne völlige Anerkennung zu gewinnen. Der Beiname Sāmaśravasa weist darauf hin, dass auch dieser Vrātya-Führer aus einer Sippe stammte, in der die Śaman einst besonders gepflegt wurden. Eben dahin weist auch die Erwähnung der Stoma (in v. 3), die ja Formen des gesanglichen Vortrags der Lieder waren. Wie es kam, dass seine Nachfolger sich dann vor allem mit der Rezitation der neuen Gesänge beschäftigten, die im Rv und Sv gesammelt wurden, um bei den grossen orthodoxen Opfern verwandt zu werden, müsste noch erklärt werden, wenn überhaupt eine befriedigende Erklärung gefunden werden kann. Da der mythologische Prozess bei Kuṣītaka gegenüber den beiden andern, Budha und Dyutāna, offenbar noch nicht wahrnehmbar eingesetzt hat (trotz der Erklärung des Kommentars), so ist anzunehmen, dass er eine historische Persönlichkeit war, deren Zeit nicht allzu ferne vom T. M. Br. lag. Sein Name, „die Meerkrähe“, lässt vermuten, dass die Gemeinschaft, der er angehörte und aus der sich dann die Schule der „Meerkrähen“, der Kauṣītakin, entwickelte, zu jenem Typ von Vrātya-Gemeinschaften gehörte, die sich nach heiligen Tieren nannten, wie wir sie schon oben festgestellt haben²³⁾.

22) Vgl. oben S. 80f. und unten Kap. IV, das zeigen wird, dass die Tradition der Kauṣītakin den Gott Rudra sehr hoch stellte.

23) Vgl. oben S. 9; 192 f.; zu S. 193 vgl. noch Bhagavadgīta V, 18.

2. Der Ekavrātya und der Ekarṣi.

Die eingesprenzte Notiz in Śat. Br. III, 6, 1, 16, dass Dyutāna Māruta der Wind sei („der, der dort weht“), zeigt, wie weit die Mythologisierung und die Vergöttlichung der Vrātya-Vorsteher gediehen war. Diese Vergöttlichung war zu ihrer Vollendung gelangt im Ekavrātya, der schon eine Gestalt der frühesten vedischen Epoche gewesen sein muss, wenn er nicht in noch fernere Zeiten der Vrātya-Religion zurückreicht, denn er ist schon im Av (XV, 1) eine anerkannte kosmogonische Urmacht. .

Dieser Ekavrātya ist im Jaim. Br. die ursprüngliche Gottheit der Vrātya, von der sie sich weg zu Prajāpati wenden. Die Fassung, dass er aus Eifersucht einen Opferunfall über sie brachte, ist die orthodox stilisierte Verurteilung des ketzerischen Ritus, dem die Vrātya ursprünglich gedient hatten, und der nach der Ansicht der strengen Lehrer nicht den erwünschten Erfolg, nämlich den Himmel zu gewinnen, verbürgte.

Wer ist dieser Ekavrātya? In dem angezogenen Text erscheint er offensichtlich als der oberste der himmlischen Vrātya, der seine einzige Würde den andern gegenüber eifersüchtig hütet. Aber er ist mehr: Er ist Gottheit, und zwar entweder, wie der Text sagt, der Windgott wie Dyutāna im Śat. Br. oder Īśāna, d. h. Rudra²⁴). Der Ekavrātya ist folglich nicht die einfache Vergöttlichung eines obersten Vrātya, sondern die Identifikation dieser Gestalt mit einer auf anderen Intuitionen beruhenden uralten Gottheit. Diese ist aber in dem Bereich der Vrātya-Mythologie höchste Gottheit. Ganz deutlich wird das aus Jaim. Up. Br. III, 21. Dieses Kapitel ist ein seltenes Bruchstück aus der religiösen Welt der Vrātya, das die Talavakāra-Leute, die den Vrātya nahe gestanden haben müssen (vermutlich waren sie bekehrte Vrātya), inmitten einer stark brahmanisch bestimmten Spekulation bewahrt haben. Es steht mit seinem Anspruch der höchsten Stelle unter den Göttern für den Ekavrātya mit den benachbarten Stücken in einem gewissen Widerspruch. Diese Tatsache erhöht den Wert

²⁴) Dass Rudra-Īśāna auch Windgott ist, werde ich Bd. II, 2 zu erweisen suchen.

des Stückes als eines ganz ursprünglichen Dokumentes aus der weithin verlorenen Tradition der Vrātya. Es wäre bei der durchweg orthodoxen Haltung des Jaim. Up. Br. nicht in die Spekulation eingebaut worden, wenn es nicht als alte Tradition sein Daseinsrecht zäh geltend gemacht hätte. Der Zusammenhang ist folgender: Ein Eingeweihter hält mystische Zwiesprache mit den Gottheiten, deren Wesen mit dem seinigen eng verbunden ist. Sie teilen ihm sein eigentlichstes (d. h. ihr geheimes) Leben mit und umhüllen ihn auf seine Bitte mit ihrer Macht. Indem die eine ihn der andern übergibt, tragen sie ihn durch alle Reiche von der Erde angefangen bis in die Welt der Gestirne und des Brahman, wo er zwischen den Gottheiten hin- und herwandelt. „Das ist das Ende. Über dieses Ziel gibt es kein Hinaustragen.“ Wenn ein so Vollendeter wünscht, wieder in der Welt geboren zu werden, so kann er nach Belieben eine priesterliche oder königliche Familie wählen. Während des oben erwähnten Aufstiegs trägt Agni den Gläubigen, der sich ihm anvertraut hat und mystisch mit ihm vereinigt worden ist, weiter. Dann heisst es (Agni spricht): „Wohin (soll ich dich tragen)? (Der Gläubige spricht:) ‚Zum Winde‘ (vāyu). Er (der Gläubige) redet Vāyu so an: ‚Wenn du von Osten her wehst, wehst du als König Indra. Wenn du von Süden her wehst, wehst du als Īśāna. Wenn du von Westen her wehst, wehst du als König Varuṇa. Wenn du von Norden her wehst, wehst du als König Soma. Wenn du von oben herab wehst, wehst du als Prajāpati. Du bist der Vrātya, der Eine Vrātya (ekavrātya), unerschaffen, die Höhle der Götter, der Grenzpunkt²⁵⁾. Deinem Gange nach wandern die Geschöpfe, die Pflanzen, die Wasser²⁶⁾. Du bist ein Gott des Seins; möge ich

25) vrātyo 'sy ekavrātyo 'navāsṛṣṭo devānām bilam (a)vadhiḥ. Oertel hat diesen Satz missverstanden und wählte deshalb die Lesart apyadhāḥ für das schwierige (a)vadhiḥ. Der Sinn des Satzes wird sofort klar, wenn man ihn mit Av XV, 1 vergleicht, wo der Vrātya der Urgott ist, aus dem (wie aus einem Abgrund, bila) die Götter emanieren. avadhiḥ ist Grenze, Grenzpunkt, das non plus ultra, vgl. Śat. Br. VIII, 7, 2, 12 und p w; über ihn hinaus gibt es keine Gottheit.

26) tava... vicalitam anuvicalanti. vi-cal, anuvi-cal sind die termini technici für die Bewegungen des Vrātya und seiner Begleiter in Av XV, 2 ff.

zum (wahren) Sein kommen²⁷⁾. Du bist Werden (ābhūti); möge ich (wirklich) werden. Du bist Dasein (bhūti); möge ich zu (wahrem) Dasein kommen. Deine Geschöpfe, die sich (in der Welt) manifestieren, die erfasse ich nicht (in der Fülle, eig. ich umwandle sie nicht, pari-i). (Aber) ich erkläre, dass sie dein sind. Mein Aushauch, mein Einhauch, mein Hören (śruta, Gehörtes, Gelerntes?), das, was mir zugehört, ist in dir. Das, was mir zugehört, nimm nicht weg von mir,‘ so redet er den Wind an. Ihn, der so ankommt, nimmt Vāyu mit Freuden auf (pratīnand) (und sagt zu ihm:) ‚Diese (himmlische) Welt, o Ehrwürdiger, gehört dir zu, gehört uns zu!‘ (Der Gläubige) sagt dann (zu Vāyu): ‚Was von mir in dir ist, gib mir wieder zurück.‘ (Vāyu sagt:), ‚Was von dir ist in mir?‘ (Der Gläubige antwortet:), ‚Mein Aushauch, mein Einhauch, mein Hören. Das mir Zugehörige ist in dir. Das gib mir wieder zurück.‘ Dann gibt ihm Vāyu das wieder zurück, und der Gläubige spricht zu Vāyu: ‚Trage mich weiter.‘ ‚Wohin soll ich dich tragen?‘ ‚In den Himmelsraum.‘ Dann trägt er ihn in den Himmelsraum. Wenn er so kommt, nimmt ihn der Himmelsraum mit Freuden auf . . .“ Hier wiederholt sich dieselbe Szene und so fort durch alle Reiche, bis er zur höchsten Welt gelangt.

Das Stück ist ein feines Beispiel primitiver theistischer Mystik. Vāyu ist der persönliche Gott, der sich in verschiedenen Formen manifestiert, der den Lebenshauch in sich trägt und ihn dem Gläubigen, der sich ihm vereinigt hat, wieder mitteilt, wenn er von ihm getragen und geleitet seinen mystischen Aufstieg fortsetzt. Die Erwähnung der drei Seinsweisen, das Sein an sich, das Werden und das Dasein, zeigt, wie hier die mystische Spekulation schon einen höheren Flug nimmt. Wir stehen an der Grenze der grossen Erleuchtungen. Diese theistische Mystik hatte ihr Zentrum in dem Ekavrātya, der auch im Jaim. Br. mit Īśāna und Vāyu in eins gesetzt wird. Und dass dieser Ekavrātya kein anderer ist als Rudra-Mahādeva, der Grossgott der nicht-orthodoxen Religiosität, beweist der feierliche Hymnus auf den Ur-Vrātya Av XV, 1. Hier ist der Versuch gemacht, den Vrātya

27) sambhū ist hier wohl gleich vibhū, wie auch sambhūti oft gleich vibhūti ist.

als das Urprinzip aller göttlichen Mächte zu fassen, der sich im Bereich der Götter als Mahāveda manifestiert und als Ekavrātya seine grosse Weltenwanderung antritt: „Der Vrātya war im Anfang²⁸⁾. Wandernd nur (war er). Er rief den Prajāpati ins Leben. Er sah als Prajāpati in seinem Selbst Gold. Das brachte er aus sich hervor. Dieses wurde zum Einen. Dieses wurde zum Stirnzeichen²⁹⁾. Dieses wurde zum Grossen (mahat). Dieses wurde zum Ältesten (jyeṣṭha). Dieser wurde zu brahman. Dieses wurde zu Glut. Diese wurde zum Wirklichen (satya). Damit pflanzte er sich fort. Er entfaltete sich (weiter). Er wurde zum Grossen (mahān). Dieser wurde zum Grossgott (mahādeva). Als solcher umspannte er der Götter Herrschaft, wurde Īśana. Dieser wurde zum Einen Vrātya (ekavrātya). Er nahm einen Bogen an sich. Das war Indras Bogen. Dessen untere Seite (udara) ist blau, rot ist sein Rücken. Mit dem Blauen wehrt er die Feindschaft der Sippe ab, mit dem Roten durchbohrt er den Hass — dies verkünden die brahman-Wisser.“ Nachdem der Ur-Vrātya so in die Erscheinungswelt eingetreten ist, beginnen seine kosmischen Gänge, die mit vi-cal bezeichnet werden, und die Mächte und Wesen wandern hinter ihm her (anu-vi-cal).

Nach diesem Text ist das merkwürdige Stück aus Jaim. Up. Br. ganz klar, und es bestehen hier unmittelbare Zusammenhänge: Der Vrātya steht am Anfang, aus diesem Ur-Grund entwickelt sich die grossartige Reihe der kosmischen Mächte bis hinunter zum ganz persönlichen Grossgott, dem Herrn der Welt, der sich in der Sphäre der göttlichen und irdischen Erscheinungen als der Eine Vrātya manifestiert, der mit Indras blau-und-rotem Bogen bewaffnete kosmische Wanderer, dem sich dann in Av XV, 2 die uns aus den früheren Texten bekannten Begleiter des irdischen Vrātya, Pūṃścali, Magadha und Pariṣkanda, allerdings ins Mythologische erhoben, zugesellen. Diese beiden Stücke lassen

28) Ich nehme die Lesart von Ppp an: agra āsit.

29) Das uralte Stirnzeichen der Rudra-Verehrer ist hier zur kosmischen Macht erhoben. Die Kālāgnirudra Up. stellt dieses Zeichen (tripuṇḍra) in den Mittelpunkt ihrer Meditation. Zur Übersetzung und Erklärung im einzelnen vgl. Bd. II.

keinen Zweifel darüber, dass es eine Vrātya-Mystik gab, welcher der (Eka-)Vrātya als oberste Gottheit galt. Die uns jetzt vorliegende Form im Jaim. Up. Br. ist ein Versuch, diese Mystik mit der brahmanischen Spekulation zu verschmelzen oder sie ihr entgegenzusetzen, wie auch Av XV, 1 als Versuch angesehen werden muss, diesen Vrātya-Glauben über den brahmanischen zu erheben.

Der Vrātya erscheint noch an einigen späteren Stellen als kosmische Persönlichkeit. In Praśnop. II, 11 heisst es von der umfassenden Gottheit, die als Prāṇa angeredet wird: „Vrātya bist du, o Prāṇa, der Eine Ṛṣi (eka ṛṣi), Esser des Alls, wahrhaftiger Herr. Wir sind die Geber von Speise (dir)³⁰. Vater bist du uns, o Mātariśvan“³¹). Dieselben Elemente wie vorher: Der höchste Gott ist der Vrātya, innig verbunden mit seinen Gläubigen, als Wind sich manifestierend, zugleich aber ein Weiser, der Eine Ṛṣi. Auch die Verbindung mit der Speise-Mystik ist bezeichnend³²). Der grosse Reichtum dieser urtümlichen Vrātya-Weisheit entfaltet sich immer fassbarer: Sie ist gesättigt mit

30) Dies bezieht sich auf den Prāṇa im Menschen, der durch Speise genährt wird; nach der mystischen Erklärung ist das Atmen das geistige Agnihotra. Zum Vers vgl. Deussen, Sechzig Upanishads 563. Deussen übersetzt vrātya mit: „Du bist von selbst geweiht.“ Er folgt darin Śaṅkarācārya, der den ihm unbequemen Vrātya im Text mit einer geradezu verblüffenden Spitzfindigkeit erklärt: prathamajātṛvād anyasya saṃskartur abhāvād asaṃskṛto vrātyas tvam svabhāvata eva śuddha, „da infolge der Tatsache, dass er (Prāṇa) der Erstgeborene war, keiner da war, der die Sakramente (der Schülerweihe usw.) hätte an ihm vollziehen können, blieb er ungeweiht, war also ein Vrātya (d. h. also mit andern Worten): Du warst von Natur rein“. Die Glosse von Ānandagiri folgt Ś.: asaṃskṛta iti / saṃskārahīno vrātya iti smrter ity arthaḥ / anena svataḥ śuddhatvam vivakṣitam ity āha. Also: lucus a non lucendo! Ein genüßer Versuch, die Schwierigkeit wegzudeuten, dass der Vrātya, dieser ungeweihte Ketzer, dem Urprinzip Prāṇa und dem Ekarṣi soll gleichgesetzt werden. Die Erklärung ist viel einfacher: Die Praśnopaniṣad steht in der Tradition der Vrātya.

31) mātariśvanah übersetzt Boehlingk (Drei kritisch gesichtete und übersetzte Upaniṣad, Ber. d. Verh. d. K. Sächs. G. d. W. Leipzig, phil.-hist. Kl., 42. Bd. [1890] 184) mit: „(Vater) des Windes.“ Um des besseren Sinnes willen lese ich mātariśvan naḥ und übersetzte deshalb Vokativ. Vgl. Deussen, a. a. O. Im Rv hat aber mātariśvan als Vok. mātariśvas, vgl. X, 88, 19.

32) Vgl. oben S. 287.

einer Gottinnigkeit, wie wir sie in dieser Kraft in der vedischen Literatur nicht häufig entdecken.

Auch in der Cūlika Up. taucht der Vratya als Urprinzip auf, und zwar neben höchst ehrwürdigen, die uns in der Höhe der mystischen Spekulation begegnen, wie brahman, skambha, rohita, prāṇa, puruṣa und solchen, die dem rituellen Bereich entstammen wie der Brahmacārin, ja neben solchen aus der primitiven Sphäre wie anaḍuḥ und ucchiṣṭa (11ff.). Da aber die Liste offenbar nach dem Av zusammengestellt ist, lege ich auf diese Stelle keinen allzu grossen Wert als auf ein Stück wohlbezeugter Tradition. Nur eins ist daraus zu entnehmen, dass man den Vratya, der im Av XV besungen wird, in dieser Upaniṣad unbedenklich zu den höchsten kosmischen Prinzipien rechnete, obwohl sein irdisches Gegenstück doch schon zu der Zeit als verfluchter Ketzler galt.

Die Praśnopaniṣad setzt, wie oben gezeigt, den kosmischen Vratya mit dem Einen Ṛṣi³³⁾ in eins. Damit ist ein wichtiger Gesichtspunkt für die Beurteilung des Ekavratya und damit des Vratya gegeben: er steht in Parallele zu dem Einen Seher, ja ist seinem Wesen nach identisch mit ihm. Dieser Ekarṣi ist ebenfalls zum Gott erhoben worden. Av X, 7, 14 (in einem Liede über den Skambha als Urprinzip, in dem alle Wesen, auch die Götter und kosmischen Mächte ihren Stand und Bestand haben) heisst es: „Wo die erstgeborenen Seher (ṛṣi), die Rg-verse, das Sāman, der Opferspruch, die Grosse³⁴⁾ (sind), in den der Eine Seher eingefügt ist — den Skambha erkläre mir. Wer ist denn dieser?“

Hier ist doch wohl der „Eine Seher“ das mythische Oberhaupt aller andern Seher, eine mythologische Unifikation und Steigerung, der Seher im urbildlichen Sinne³⁵⁾. Dieser

33) eka ṛṣi, so statt ekarṣi; eka ṛṣi ist die Schreibweise des Av, vgl. VIII, 9, 25; jedoch X, 7, 14.

34) Steht mahi in diesem Zusammenhang für mahi dīkṣā, T. M. Br. XXIV, 18, 5f.?

35) Die mythologische Unifikation hat in der Begriffsbildung eine profane Analogie. Die grammatische Bildung von ekavratya, ekarṣi ist analog der von ekarāj; dies Wort bedeutet aber sicher: der König, der unumschränkte,

mythologische Vorgang ist in den Versen Av III. 9, 24f. noch fein zu fassen. Das Lied ist ein Lobpreis auf die kosmische Urmacht Virāḥ, und die Frage nach dem Einen (eka), nach dem verborgenen Urbild und Urquell aller Dinge bedrängt die Sänger (v. 3ff.); sie wenden sich an Kaśyapa, den Seher der Urzeit, der zugleich eine die Welt regelnde Macht ist, um Erleuchtung. Das Lied ist voll der dunkelsten Lehren, deren mystische Tiefe man ahnt, die aber schwer zu verstehen sind. Dabei spielen merkwürdigerweise die Zahlen eine wichtige Rolle; von Eins aufsteigend werden zahlenmässig bestimmte Manifestationen (bis acht) spekulativ betrachtet, und dann taucht zum Schluss die Frage nach dem Einen wieder auf: „Wer ist der Ochse, wer der Eine Seher (ékarṣi), was ist der (eine) Ursprungsort (oder die eine Urform, dhāman), was sind die Gebete (āsis)? Einmal nur sei das Wunderding (yakṣa, das Ding an sich, aus dem alle Erscheinungen leben und ihre Gesetze nehmen)³⁶⁾ auf Erden? Die eine Jahreszeit (die aller Jahreszeiten Ursprung und regelndes Gesetz ist), was ist sie denn“ (v. 25)? „Einer ist der Ochse, einer der Eine Seher, einer der Ursprungsort (die Urform), einfältig (ekadhā) die Bitte (die in viele Herzen verteilt aufsteigt), einmalig ist das Wunderding auf Erden, eine ist die Jahreszeit, nicht ist sie verschieden“ (ragt hinaus über [atiricyate] die auf Erden sich manifestierenden) (v. 26). Diesem schon mit den schwersten philosophischen Fragen sich abmühenden Denken erscheint der Ekarṣi. Man suchte das Urbild und die Ursache der Seher auf Erden und fand den Einen, den ewigen Seher.

Aber die spekulativ errungene Unifikation, die den Seher an sich schuf, war nicht ein Letztes. Alle diese Prozesse nahmen unter dem Einfluss religiöser Kräfte den Fortgang in den theologischen Bereich. Dabei haben wohl starke Erfahrungen von Ergriffenheit und Erleuchtung, die zur gläubigen Hingabe führten,

höchste Herrscher, so von Indra Rv VIII, 37, 3, vom irdischen König Ait. Br. VIII, 15 und Av III, 4, 1; vgl. noch Av IV, 22; VI, 86. Es ist etwa dieselbe Bildung wie „Eingott“, ποσειδῶν.

36) Man könnte auch an das eine, alle belebende Prinzip brāhman denken, vgl. Av X, 2, 32; 8, 43.

immer wieder auf die Gottheit hingelenkt, welche in dem jeweiligen Bereich seit uralter Erleuchtung sandte. So kam es zur Identifikation des Einen Seher mit bestimmten Gottheiten. In dem schönen Sterbegebet Īśā Up. 15—18 (vgl. Brh. Up. V, 15) ist Pūṣan der Eine Seher, der dem Sterbenden die goldene Schale aufdeckt, in der das Gesicht der ewigen Wirklichkeit (satya) verhüllt ist. Darauf erscheint dem Sterbenden in der Sonne (der goldenen Schale) der ewige Puruṣa, mit dem er eins ist. Diesem Einen Seher gibt man sich deshalb nach einem Zitat in Muṇḍ. Up. III, 2, 10 gläubig hin: (Einweihen darf man in die geheime Weisheit dieser Upaniṣad nur) „die in (guten) Werken sich Übenden, die in der heiligen Lehre Geübten, die in brahmaṇ Stehenden, die sich selbst Opfernden, die dem Einen Seher sich gläubig Hingebenden“ (ekarṣim śraddhayantaḥ). Und nach Prāṇāgnihotra Up. I (Ende) bringt man dem Einen Seher schweigend eine Spende dar. Diese merkwürdige Upaniṣad lehrt das Atemopfer. Geregeltes zereemonielles Atmen und Mundspülen gilt für eine Darbringung an Prāṇa, der im Menschen wohnend zugleich Allgott ist und sich in verschiedenen Manifestationen darstellt. Die Opferfeuer sind die verschiedenen im Menschen wirkenden Formen der Lebenswärme, die wieder mit kosmischen Erscheinungen mystisch in eins gesetzt werden. Die (kosmische) Sonne z. B., die in der von tausend Strahlen umgebenen Sonnenscheibe sich darstellt, befindet sich als der Eine Seher im Haupte („da es von ihm gesagt wird“, wo?). Dieses hohe Wesen ist also die Ursache der Erleuchtung des gläubig erkennenden Menschen, wohnt sozusagen als überirdische Vernunft in seinem Bewusstsein. Im Zusammenhang mit der Meditation der Silbe Om wird der Eine Seher zur höchsten Macht, wird mit dem Puruṣa und dem Īśāna in eins gesetzt. Atharvaśikhā Up. bietet eine ausführliche Darlegung dieser Meditation³⁷⁾. Om wird in vier Moren geteilt. Die vierte More (der abgebrochene, stumme, nur noch in der Phantasie gehörte Laut, oder der Nachhall,

37) Den Text habe ich in keiner der mir zugänglichen Sammlungen gefunden. Ich muss mich deshalb an Deussen, Sechzig Up. p. 727ff. halten.

dem die tiefsten Geheimnisse innewohnen)³⁸⁾, ist der Atharva-veda, das Weltuntergangsfeuer, die Marut, die Viraj, der Eine Seher. Diese More ist „von Licht glänzend“, im eigenen Glanze blitzartig, allfarbig, hat den Puruṣa als Gottheit. Die Aussprache und Meditation dieses letzten Viertels hat Erleuchtungen höchster Art zur Folge. In ihm meditiert man schliesslich den höchsten Herrn, Īśāna, dessen Gottherrlichkeit zur ersten Ursache, zum Weltall geworden ist, er ist śiva, ekaśiva. Damit ist auch die Sphäre angezeigt, in welcher der Eine Seher am intensivsten verehrt und erlebt wurde, nämlich die des Gottes Rudra-Śiva, also dieselbe, in der auch der Eine Vratya die höchste Gottheit war³⁹⁾.

Nach dem Vorausgehenden dürfte wohl kein Zweifel mehr darüber bestehen, dass der Ekavratya und der Ekarṣi parallele Gestalten sind, die im Laufe der Entwicklung miteinander verschmolzen wurden. Sie müssen also wesensgleiche Gestalten gewesen sein. Die Lösung dieses Rätsels ist unschwer zu finden. Die Ṛṣi waren in dem Bereich, in dem sie Verehrung genossen, die Typen der alten Priestersänger, aus denen sich noch eine Anzahl markanter Einzelgestalten heraushoben. Ihr Vorbild war jener mythisch-kosmische Seher, der Ekarṣi. Also müssen auch die Vratya in ihrem Bereich diesen Typ dargestellt haben, auch sie sind Priesterseher gewesen, deren Vergöttlichung in dem Ekavratya zur Vollendung kam.

Es ist hier allerdings ein gewisser Unterschied festzustellen. Der Ekavratya ist nach den uns vorliegenden Texten eine viel schärfer umrissene Gestalt als der Ekarṣi und ist viel früher zu fassen (Av XV, 1). Es scheint, dass in der Religion der Vratya der Kult des Ekavratya eine ganz zentrale Stelle einnahm und dass hier vor allem die Ineinsetzung von göttlicher Urmacht mit dem Urseher vorgenommen worden war. Dies lässt einen Schluss zu auf die gewaltige schöpferische Energie dieser Priestersänger und

38) Vgl. dazu noch Deussen, a. a. O. p. 761. 785.

39) Wenn die Brh. Up. diesen Ekarṣi in ihre Lehrerliste einreicht, II, 6, vgl. IV, 6, so ist nach der Stellung des Ekarṣi in der Reihe ebenfalls anzunehmen, dass er Gottheit war.

auf die Wucht ihrer Erlebnisse und Erfahrungen. Hier liegt der Bereich, in dem im Lauf der Entwicklung der Puruṣa, der „Mensch“, zur allbeherrschenden Macht werden musste, in dem der Buddha alle Götter verdrängte und schliesslich selbst zur höchsten Gottheit wurde. Es ist nicht unmöglich, dass alle die späten Stellen, wo der Ekārṣi als oberste Gottheit erscheint, vom Ekavratya-Kult beeinflusst sind. Als die Vratya-Religion durch die Bekehrung bedeutender Führer zu der orthodoxen Richtung diese beeinflusste, vollzog sich hier eine neue Entwicklung, welche durch die Upaniṣaden angezeigt ist, in denen der Ekavratya als höchstes Prinzip erscheint. Es sind, wie wir schon gesehen haben und noch sehen werden, vor allem die Upaniṣaden, in denen Prāṇa, die grosse Urmacht des Mahāvratā, und Rudra-Śiva als oberste Gottheiten verehrt wurden. Hier sind die zwei religiösen Welten, die brahmanische im strengen Sinne (etwa durch das Śatapatha-Brāhmaṇa repräsentiert) und die nichtbrahmanische, deren Te Deum das Śatarudriya war, miteinander verknüpft, und hier wurde deshalb auch der (Eka-)Vratya und der Ekārṣi in eins gesetzt. Diese Ineinssetzung als das Resultat einer Verbindung der zwei wohl oft einander feindlichen Welten hat allerdings den Ekavratya sein Dasein gekostet, wie auch der Ekārṣi verschwindet. Weder der Vratya noch der Ṛṣi überlebten lange die Wendung des Glaubens von Opfergesang und Gottergriffenheit zu meditativer Mystik; weder der Seher noch der wandernde Geweihte blieben die „heiligen“ Personen: an ihre Stelle trat, wenigstens in der religiösen Welt, deren Leben uns noch literarisch überliefert ist, der Weise, der brāhmaṇ-Wisser.

3. Die Vergöttlichung der „heiligen“ Person in der vedischen Religion.

Die im letzten Abschnitt beschriebene Vergöttlichung der Vratya ist kein für sich stehender Vorgang in der religiösen Entwicklung Altindiens, sondern ein typisches, noch gut fassbares Beispiel der Vergöttlichung der heiligen Person überhaupt. Es gibt keine Religion, in der nicht die heilige Person in irgendeinem Sinne in die überirdische Sphäre erhoben wor-

den wäre, aber nirgends ist diese Erhebung in der Weise bis zum höchsten Punkte getrieben worden wie im alten Indien, und da diese Erscheinung ein bedeutendes Charakteristikum der vedischen Religion ausmacht und zudem weiteres Licht auf das Wesen und die Bedeutung der Vratya-Religion wirft, behandle ich einige weitere Beispiele dieser Art, wie wir sie in der uns vorliegenden vedischen Literatur noch fassen können. Zunächst ist aber ein Wort nötig über den Begriff „heilige Person“.

Der Charakter der übernatürlichen Mächte zeigt mannigfache Abwandlungen, ja scheinbar unüberbrückbare Gegensätze. Ein Moment ist aber durchweg ihr Eigentum: der Charakter der Heiligkeit. Dies ist nicht im ethischen, sondern im religiösen Sinne zu verstehen als die Eigenschaft des Übermenschlichen schlechthin, des ganz Anderen, das den Menschen in eine Haltung zwingt, die er dem rein Natürlichen gegenüber nie einnehmen, die er dem Übernatürlichen gegenüber nie verleugnen kann⁴⁰). Den Menschen, der mit diesem Übernatürlichen in irgendwelcher engen Beziehung steht, nenne ich „die heilige Person“, denn jener Charakter der „Heiligkeit“, der dem Übernatürlichen eignet, geht bis zu einem gewissen Grade auch immer auf den Menschen über, der mit ihm näher zu tun hat. In diesem Sinne ist der Zauberer, der Priester, der Prophet, der Seher, der Asket heilige Person (was durch die religiöse Verehrung nahegelegt wird, die allen diesen Personen in jedem Bereich zuteil wird), so verschieden auch ihre Beziehung zum Übernatürlichen sein mag. Der Zauberer zwingt die übernatürliche Macht kraft seines geheimen Wissens und seiner magischen Handgriffe; der Seher tritt in schauende Gemeinschaft mit dem den andern Sterblichen verborgenem Geheimnis; der Asket errafft das Übernatürliche durch seine Übungen — alle aber werden von ihm berührt oder ergriffen und dadurch aus dem gemeinen Haufen der andern, denen das Übernatürliche nur Sehnsucht oder Flucht ist, herausgehoben. Sie tragen darum den eigentümlichen Charakter der mit ihnen verbundenen Macht: sie sind „heilige“ Menschen. Die „heilige Person“ macht kraft ihrer ausserordentlichen Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Übernatürlichen eine Weitung oder

40) Vgl. Rudolf Otto, *das Heilige*¹⁰, Breslau 1923, 5 ff.

Verwandlung ihres Wesens ins Übermenschliche durch. Ihr eigenes Selbstbewusstsein wird dadurch ins Ungemessene gesteigert, ihr Gebaren dementsprechend geändert. Aber auch die Gefühle und die Haltung ihrer Mitmenschen ihnen gegenüber erleidet eine Wandlung in einer bestimmten Richtung: eine abergläubische Scheu hebt sie in die Sphäre übermenschlicher Wesen, denen eine gläubige Menge gerne alle Eigenschaften jener übernatürlichen Macht beilegt, um ihnen bereitwillig religiöse Verehrung zu zollen. Das eigene Selbstbewusstsein der heiligen Person und die religiöse Kraft der Verehrer werden zum Anstoss der Mythologisierung dieser von der gemeinen Menschheit Abgesonderten: sie werden Heroen, Götter und schliesslich selbst übernatürliche Macht, Schöpferkraft, kosmisches Prinzip.

Die ausführlichen Zeugnisse in der vedischen Literatur über die zur Urmacht erhobene heilige Person zeigen ein gewisses Schema, das zwar nicht streng durchgeführt ist, aber doch in allen Liedern dem Sinne nach zu erkennen ist:

a) Die heilige Person ist zur kosmogonischen Macht erhoben. b) Sie steht in inniger Gemeinschaft mit den Göttern und den andern schöpferischen Mächten. c) Ihre Erlebnisse werden vom Irdisch-Persönlichen ins Kosmische geweitet. d) Ihre Handlungen, ihre Gebrauchsgegenstände usw. werden mit kosmischen Vorgängen und Wesen in eins gesetzt. e) Sie sind helfende Mächte.

Bei dem jetzt in Frage stehenden mythologischen Vorgang ist zu unterscheiden zwischen der Vergöttlichung von Typen heiliger Personen, wie z. B. die Ṛṣi oder die Vratya einen darstellen, und hervorragender Einzelgestalten; Dyutana ist der Ansatz einer solchen Vergöttlichung unter den Vratya, Kaśyapa, der noch zu betrachten sein wird, ein solcher unter den Ṛṣi.

Im Verfolg der Untersuchung über den Ekarsī müssen zunächst die Ṛṣi als Beispiel der Vergöttlichung eines Typs betrachtet werden. Dass die Ṛṣi wirkliche Seher und Sänger waren, bedarf keiner Erörterung. Ihre Vergöttlichung ist uns zwar nur in Bruchstücken erhalten, steht aber ausser Frage.

Ganz parallel zu den „göttlichen Vratya“ der Sāmaveda-Literatur treten im Rv die göttlichen Ṛṣi (ṛṣayaḥ sapta daivyāḥ) auf ^{40a)}. Rv X, 130 besingt das erste Opfer, das die „Väter“ einst in der Urzeit eingesetzt haben und wodurch sie aus Menschen zu Ṛṣi wurden (v. 6). Das Opfer ist aber ins Kosmische erhoben, es ist die Urform, nach der alle Opfer geformt werden müssen, von der die irdischen Opfer ihren Sinn, ihre Wirkungskraft, ihren überirdischen Gehalt bekommen. Diese Väter „woben“ einst das Opfer, und der Faden dieses kunstvollen Gewebes war im hohen Himmelsraum angeknüpft. Die Sāman-Gesänge waren ihre Weber-schiffchen, und sie handhabten alle Mittel, die zum Aufbau des Opfers gehörten, in vorbildendem Schaffen. Wenn von den Wissenden auf Erden das Opfer gewoben wird, so sitzen diese mythischen Heilbringer helfend dabei und begeistern die Priester mit ihrem ermunternden Zuruf. „Ich meine, ich sehe sie mit dem Auge des Geistes, sie, die einst in der Vorzeit jenes (erste) Opfer opferten“, ruft der Dichter des Liedes in v. 6 aus. Aber nicht nur das Opfer haben jene „Väter“ geschaffen, sie sind (dadurch) die Ordner des Weltlaufes geworden. In Rv X, 82, einem Liede, das die Wertschöpfung besingt und die Frage nach dem „Allschöpfer“ (viśvakarman) und dem Einen (Schaffenden) behandelt ⁴¹⁾, sind sie dabei. Er, der Allschöpfer, ist der Erzeuger, der Zuteiler, der Beschauer, bei dem, wie die (Weisen) sagen, „die sieben Ṛṣi eines sind“ ⁴²⁾. Sie sind die Helfer des Allschöpfers, setzen die Sonne in den dunklen Raum, schmücken die ganze Welt und schaffen Ordnung in der wogenden Mannigfaltigkeit. Die Schritte, die zur höchsten Vergöttlichung führen, werden zaghaft gewagt in dieser Sphäre.

Ähnlich haben nach Rv, X 68, 11 die „Väter“ den Himmel geschmückt wie ein dunkles Roß mit Perlen, und Rv VII, 76, 4 sind die Seher (kavi), welche die Weltordnung einhalten (ṛtāvan), der Götter Genossen beim Mahle. Die „Väter“ waren es, welche das im Dunkel verborgene Licht entdeckten und mit

40a) Rv X, 130, 7; vgl. Av VI, 41, 3.

41) Vgl. Geldner, der Rigveda in Auswahl II, 181 ff.

42) Anders Geldner. Ich glaube, dass hier die Idee vom Ekarsī hereinspielt.

wirklichkeitskräftigem Spruche die Morgenröte schufen. Man sieht hier hinein in den mythologischen Vorgang: die Tätigkeit des Priesters und des heiligen Sängers, die jeden Morgen ihr Licht schaffendes Opfer vollziehen, ist ins Kosmische erhoben. So wird der mythische Priester zur göttlichen Macht, denn wie der irdische Priester nur ein schwaches Nachbild jener mythischen Heilbringer ist, so ist sein tägliches Heraus-singen der Morgenröte und der Sonne nur ein Nachhall jener ersten heiligen Klänge, welche einst die erste Morgenröte aus der ewigen Nacht heraufführten⁴³⁾.

Wie der Vratya Führer Budha sind auch die Ṛṣi astralisiert worden. Sie stehen jetzt am Himmel als das Sternbild des grossen Bären (Śat. Br. II, 1, 2, 4). Das gläubige Gemüt suchte eine immer sichtbare und nie wankende Offenbarung der ins Verborgene gegangenen Heilbringer. Keine Naturerscheinung war so geeignet, zum Ruhepunkt dieser Sehnsucht zu werden wie die still leuchtenden Sterne, die in erhabener Ruhe am nördlichen Himmel kreisen. (Nach der oben angeführten Stelle hat der Gleichklang von vṛkṣa und ṛṣi bei dieser Identifikation mitgewirkt, was wohl anzunehmen ist.) In ewiger Gemeinschaft verbunden sitzen sie dort und wachen über das Menschengeschlecht mit Ordnung schaffendem Geiste⁴⁴⁾.

Die Verehrung der Ṛṣi als übermenschlicher Nothelfer ist schon im Av bezeugt, so z. B. XVIII, 3, 1 ff.⁴⁵⁾. Nach diesem Liede müssen sie auch bestimmte Opfer erhalten haben; denn nach v. 20 sitzen sie auf der Opferstreu und schmausen. Von den göttlichen Vratya dagegen heisst es T. M. Br. XXIV, 18, 2, sie erhielten keinen Havis, noch werde ihnen ein Becher geschöpft, sie haben also innerhalb des brahmanischen Bereiches trotz der Bekehrung führender Vratya nie die Anerkennung gefunden, die den vergöttlichten Ṛṣi zu teil wurde. Nur einer unter den alten Vratya-Führern, Dyutāna, war wenigstens Gegenstand einer Anrufung bei der Aufrichtung eines Sadas, die seine eigenste Zeremonie war⁴⁶⁾.

43) Vgl. auch Hillebrandt, Ved. Myth. II, 29 ff.

44) Vgl. noch Av XVIII, 2, 18. Über die Namen der Ṛṣi usw. vgl. Macdonell-Keith, Vedic Index I, 115 ff. Vgl. auch Hillebrandt, a. a. O. III, 420 ff.

45) Vgl. auch Manu II, 176; III, 80 f.

46) Vgl. oben S. 301 ff.

Unter den Ṛṣi sind wie unter den Vratya auch einzelne hervorragende Gestalten, z. B. der Seher Kaśyapa und Kapila⁴⁷⁾, vergöttlicht worden. Kaśyapa hat vornehmlich zum Atharvaveda Beziehungen und ist dort mythischer Zauberer, Seher und göttliches Wesen, während er im Rv fast ganz beiseite gesetzt ist. Seine bewährten Zaubersprüche sind erwähnt in I, 14, 4, der von ihm geschaffene „Hinauswerfer“ (vībarha, wohl Spruch wie Zeremonie) in II, 33, 7. In IV, 20, 7 heisst ein Kraut, mit dem man die Zauberer entdecken will, „Auge des Kaśyapa“, wozu IV, 37, 1 zu vergleichen ist, wo die Atharvan, Kaśyapa, Kanva und Agastya mit einem Kraut die Dämonen schlagen. VIII, 5, 14 heisst es von dem zu einer Beschwörung gebrauchten Amulett: „Kaśyapa schuf dich, Kaśyapa begabte dich mit Energie (samairayat, eig. „rief dich ins Leben“). Indra trug dich in Menschenweise, trug dich im Schlachtgetümmel und siegte; das tausendkräftige Kleinod machten die Götter zu ihrem Panzer“⁴⁸⁾.

In den Liedern, die zu der Vratya-Tradition gehören, ist Kaśyapa schon viel höher gehoben, er ist kosmogonische Macht. In VIII, 9, 7 (ein Hymnus auf die Virāj als kosmisches Prinzip) ist es offenbar Kaśyapa, der diese mächtige Potenz in seiner Gewalt hat. Die Ṛṣi gehen ihn an, ihre Wirkungskräfte ihnen zuzuteilen: „Wir, diese sechs Ṛṣi, gehen dich bittend an, Kaśyapa, denn du hast ja doch das Gefüge zusammengefügt und das zu Fügende. Die Virāj, so sagen sie, ist Vater des brāhman.

47) Zu Kapila, der in Śvet. Up. V, 2 als Urmacht genannt ist, vgl. Bd. II, 2.

48) Dieser Vers ist ein feines Beispiel, das uns den Mythologisierungsprozess begreifen hilft. Um den Glauben an die Wirkungskraft des Zaubers zu unterstützen, greift der Zauberer auf den Mythos zurück. Indra wurde gefeiert durch denselben Zauber; die Götter selbst hüllen sich in seinen Schutz. Und diese aus dem praktischen Bedürfnis entsprungene Wendung führt dann weiter zu einer Entwicklung des Mythos: Wer den Göttern Hilfe brachte, musste selbst ungeahnte übernatürliche Macht in sich tragen. Der Zauberer wird in die Sphäre der uralten Mächte gerückt. Diese Art der Glaubensstärkung beim Zauber ist besonders auffallend in Ägypten. Vgl. z. B. die Heilung des von einer Schlange gebissenen Sonnengottes durch den Zauber der Isis, G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, Jena 1915, 138 ff.

Verteile sie unter uns, deine Freunde, gemäss unserer Zahl.“ In den grossen Rohita-Hymnen Av XIII, 1 ff., in denen Sonne und Genius der Sonne, Naturerscheinung und Persönlichkeitswesen mystisch ineinandergeschlungen sind, tritt Kaśyapa mittendrin so unvermittelt auf, dass an eine Ineinssetzung des alles schaffenden, alles erhaltenden und leitenden Sonnengenius und Kaśyapas gedacht werden muss⁴⁹). Dabei ist zu beachten, dass der Hymnus, in dem Kaśyapa auftritt, ein zur Beschwörung benutztes Rohita-Zauberlied ist; der Rohita ist aufgestiegen aus der Sphäre, in der Kaśyapa seit alters im Mittelpunkt stand. Av XIII, 3, 10 ist er Gründer des Lichtreiches: „Was dein Schimmerndes, o Kaśyapa, dein Leuchtendes, was (von dir) zusammengefügt, der herrliche Zierglanz, in den eingefügt sind die sieben Sonnen allzusamt.“ Das von Kaśyapa Zusammengefügte ist das wunder-same Lichtreich. Die sieben Sonnen, die, in ihn eingefügt, ihre Bahn wandeln, führen uns zu Rv IX, 114 mit seinen sieben Welten und den ihnen zugeteilten Sonnen, wo ebenfalls Kaśyapa im Hintergrund der Tradition steht. Die Texte lassen auch noch erkennen, wo die mythologischen Triebkräfte liegen, die den Kaśyapa zum Licht-Heros in die Sphäre der Götter und der kosmogonischen Mächte erhoben. Av XIII, 1, 23 führt er (wie auch die Gandharven) die „Rote“ (wohl die Morgenröte) herauf, welche die Kavi ohne Unterlass behüten; Taitt. Ār. 1, 8 steigen durch Kaśyapas Vermittlung die Sonnen auf. Hier haben wir uns zu erinnern an die Bedeutung des zeremoniell entzündeten Zauberfeuers für den sicheren Aufgang der Sonne. Der alte Zauberpriester, der einstens mit seinem magischen Feuer und seinem Gebet Morgenröte und Sonne aufgehen liess, wird in seiner mythologischen Form Schöpfer und Regierer des Lichtes. Die Zaubermacht wird zur Schöpfermacht, der Priester zum Gott. Ein Ausdruck in Av XIX, 53, 10 hebt denn auch Kaśyapa in die höchste Sphäre kosmogonischer Mächte. Der Hymnus besingt Kāla (Zeit) als die höchste Schöpfermacht; und Kāla schuf die Wesen, Kāla im Uranfang den Prajāpati. Von Kāla ward geboren der aus sich selbst existierende Kaśyapa (s va-yambhū kaśyapa), von Kāla die (schöpferische) Glut. Das

49) Zu diesen Hymnen vgl. Deussen, A. G. Ph. I, 1, 212 ff.

Adjektiv *svayambhū* ist schon in der vedischen, besonders aber in der späteren Literatur häufiges Beiwort der höchsten schöpferischen Prinzipien, der von keinem andern abhängigen übernatürlichen Mächte; im besonderen wird es in der vedischen Literatur *brāhmaṇ* beigelegt⁵⁰⁾.

Von hier aus ist es ganz begreiflich, wenn *Kaśyapa* im Komm. zu *Vāj. S. III, 62* mit *Prajāpati*, dem Schöpfergott, in eins gesetzt wird. Diese Verbindung *Kaśyapas* mit dem Schöpfergott *Prajāpati* muss in sehr alte Zeit zurückgehen. In dem Sonnenlied *Av XVII, 1, 27. 28* ist er ganz parallel mit *Prajāpati* genannt; er gilt als Genius der Sonne, als Schöpfermacht. „Mit *Prajāpatis brāhmaṇ* bin ich umhüllt, mit dem Panzer des *Kaśyapa*, dem Licht und dem Glanz . . . rings umhüllt bin ich mit dem *brāhmaṇ*, dem Panzer des *Kaśyapa*, mit dem Licht und dem Glanz.“ Auch mit *Indra* zusammen wird er genannt *Taitt. S. V, 6, 1, 1*: „ . . . von goldener Farbe, rein, reinigend, worin *Kaśyapa* geboren ward, worin *Indra*“⁵¹⁾.

Eine schwer zu entwirrende Verbindung ist der *Ṛṣi Kaśyapa* mit dem Mythos eingegangen, der von der kosmischen Schildkröte handelt, wenn wir nicht annehmen wollen, dass der ganze Mythos von der Schildkröte aus dem Namen des *Kaśyapa* herausgesponnen ist. Der umgekehrte Prozess, dass der *Ṛṣi Kaśyapa* aus der Schildkröte entstanden ist, muss allerdings bestritten werden, dazu ist der Zauberer und Priester *Kaśyapa* im *Av* zu deutlich gezeichnet⁵²⁾.

50) *Śat. Br. X, 6, 5, 9; XIII, 7, 1, 1* und sonst; vgl. *Av X, 8, 44*. In *Taitt. S. V, 1, 9, 4* wird sogar das zauberkräftige Feuer der Pfanne so benannt, ein Zeichen, wie das Wort eine Neigung hat, sich mit übernatürlichen Mächten überhaupt zu verbinden, sofern sie als Urmächte gelten.

51) Die Vergöttlichung des *Kaśyapa* kommt dann in den grossen Epen zu ihrer vollen Auswirkung. Wir haben nach der vorausgehenden Untersuchung Grund anzunehmen, dass die Epen weithin die alte Tradition aufgenommen und allseitig ausgebaut haben. Die Linie wird bis zum höchsten Punkt weitergeführt — wie aber wohl anzunehmen nur im Kreise derer, die den *Kaśyapa* verehrten, also in einer Art *Kaśyapa-Gemeinde* —: *Kaśyapa* wird zum Vater von Göttern und Dämonen, somit zum Urgrund aller Dinge. Vgl. noch *Hopkins, Epic Mythology 81 ff.* und s. v.

52) Es ist das *Śat. Br.* gewesen, das diese Gleichung von Schildkröte (*kūrma*) und *kaśyapa* vorgenommen hat (*VII, 5, 1, 1 ff.*, bes. 5; vgl.

Es ist bezeichnend, dass Kaśyapa ausserhalb des Av nur eine geringe Rolle spielt. Zwar erscheint er in Ait. Br. VIII, 21 als Priester bei der grossen Königssalbung des Viśvakarman Bhauvaṇa, der infolge seiner zaubermächtigen Salbung den ganzen Erdenrund erobert und dem Kaśyapa verspricht. Doch wehrt sich dagegen die Erde in einem Lied. Das weist darauf hin, dass Kaśyapa mit schweren Widerständen im orthodoxen Bereich zu tun hatte. Diese Vermutung wird gestützt durch Ait. Br. VII, 25, wo die Anhänger des Kaśyapa vom Opfer ausgeschlossen werden, aber durch die Helden unter ihnen, die Asitamṛga, den Somatrunk von den Bhūtavīra gewinnen.

Überhaupt scheint die Mythologisierung und die Deifikation der Seher vornehmlich im 'ausserorthodoxen Bereich herrschend gewesen zu sein und nur dort ihre volle Entwicklung erreicht

I. St. I, 187). Die Schalen einer Schildkröte, die bei der Schichtung des Feueraltars eingelegt werden, um dem Altar Lebenssaft zu geben, werden mit der Erde und dem Himmel, die Schildkröte selber mit „diesen Welten“ in eins gesetzt. Und um diese kosmische Bedeutung der Schildkröte zu erklären, wird der Mythos von Prajāpati's Verwandlung in eine Schildkröte eingeführt: „Prajāpati nahm die Form einer Schildkröte an und schuf die lebendigen Wesen (Wortspiel mit kar und kūma). ... Aber kūma ist kaśyapa, darum sagt man, alle Wesen stammen von Kaśyapa ab (kāśyapa).“ (Die Gleichung kaśyapa=kacchapa=kūma unterliegt wohl keinem Zweifel, vgl. Ait. Br. II, 6; Vāj. S. XXIV, 37, Komm., wo die Schildkröte Opfertier, bzw. Opferform ist.) Das feststehende Element in diesem mythischen Komplex ist offenbar die Bezeichnung der Lebewesen als kāśyapa, wodurch die Tradition von Kaśyapa als schöpferischer Potenz sichergestellt ist. Ebenso sicher scheint zu sein, dass das Wort ein Synonym für kūma ist. Und drittens könnte die Verwandlung des Prajāpati in eine Schildkröte zum überlieferten Bestand gehören. Dies ist jedoch nicht unbedingt sicher. Nach meiner Vermutung kam der Mythos so zustande: Kaśyapa, „die Schildkröte“, ein alter Seher, der Ahnherr der „Schildkröten“, schon sehr früh mythologisiert und zur kosmischen Macht erhoben, wurde beim Zusammentreffen der verschiedenen religiösen Bereiche neben den Schöpfergott Prajāpati gestellt. In der Gemeinde derer, für die Kaśyapa die hohe Macht war, hat die Schildkröte, wohl das heilige Tier der Familie (ob Tierverehrung oder Totemismus vorlag, lasse ich dahingestellt) eine gewisse, vielleicht sogar kosmogonische Rolle gespielt. So wurden diese verschiedenen mythologischen Motive durch Wesensverwandtschaft miteinander verknüpft. Ihre Entwicklung kommt zum Abschluss im Schildkröten-Avatāra des Viṣṇu, auf den ja viele dieser alten Motive zulaufen.

zu haben, denn auch im Rv spielt Kaśyapa eine geringe Rolle, obwohl ein Lied, das ihm zugeschrieben wird, Rv IX, 114, in die Sammlung aufgenommen worden ist. Das Auffallende an diesem Liede ist die Siebenzahl. Die Sonnen der sieben Welten, die hier scheinen, sind ein Beweis dafür, dass die Anukramaṇi mit Recht das Lied dem Kaśyapa, d. h. seinem Bereich, zuweist, denn wir kennen ihn ja als Licht-Heros, ja als Schöpfer und Regenten des Lichtreiches⁵³).

Wir haben noch weitere Typen von heiligen Personen in der vedischen Literatur, die mythologisiert und zu kosmischen Mächten erhoben worden sind, nämlich den Keśin, d. i. den langhaarigen Verzückten, den Brahmacarin und den Vena, den Erleuchtung schaffenden Seher und Licht-Heros⁵⁴). Allen drei Typen sind schwungvolle und tiefsinnige Lieder gewidmet, die uns eine deutliche Anschauung geben von den religiösen und philosophischen Kräften, die an solchen heiligen Personen sich auslösten.

Das prägnanteste Lied dieser Art, aus einem Guss, von einem Dichter geformt (wenn auch vielleicht literarische Bruchstücke alter Überlieferung darin verarbeitet sein mögen), ist das bekannte Lied über den Keśin oder Muni⁵⁵), Rv X, 136⁵⁶). Das Lied ist unter dem hier gefundenen Gesichtspunkt noch nicht betrachtet worden, und ich gehe deshalb an der Hand meines oben aufgestellten Schemas näher auf es ein.

a) Der Keśin ist kosmogonische Macht: „Der Langhaarige trägt den Agni; der Langhaarige trägt das Gift⁵⁷); der Langhaarige trägt die beiden Welthälften“ (v. 1a). Der Vers ist seinem Sinne nach deutlich. Der Verzückte trägt die erhaltende Weltkraft in sich; diese seine kosmische Energie strahlt in die Welträume und die grossen Mächte aus. Wie im Bereich der

53) Zu Kaśyapa vgl. noch Brh. Up. II, 2, 4; Jaim. Up. Br. IV, 3, 1; Maitr. S. IV, 2, 9; Sv I, 90.

54) Vgl. dazu Anhang IV.

55) muni ist mit μῦνις, μῦνομαι verwandt.

56) Vgl. Hillebrandt, Lieder des Rigveda, Qu. d. R. G., Göttingen 1913, 150; Hauer, Yogapraxis 169 ff.

57) Das Gift als Begeisterungsmittel des Keśin ist wie Tapas beim Asketen kosmische Potenz, die Heil und Unheil wirkt und ihre eigentliche Kraft vom kosmischen Keśin erhält.

Opferpraxis das durch das Opfer geschaffene oder ausgelöste brahman Götter und Weltmächte erhält, wie also der mythische Opferer selbst zur Welt und Götter erhaltenden Macht wird, so hier der Verzückte.

b) Seine Gemeinschaft mit den göttlichen Mächten ist wildekstatischer Art: „Des Windes Ross ist der Verzückte, des Sturmes Freund, vom Gotte hingetrieben (wildbegeistert, *deveṣita*)“ (v. 5a)⁵⁸. „Der Sturm hat ihm seinen Begeisterungstrank gequirlt, hat ihm zerstoßen die Kunamnamā (wohl ein Narkotikum), als der Langhaarige zusammen mit Rudra Gift aus einem Becher trank“ (v. 7). Dass hier nur ein Begeisterungstrank gemeint sein kann, ist klar.

c) Seine Erlebnisse haben kosmische Weite: „Die Verzückten, windungürtet (oder mit dem Winde als Zügel, *vāta-raśana*)⁵⁹, kleiden sich in rotbraunen Schmutz⁶⁰). Sie folgen dem Dahinrasen (*dhrāji*) des Windes, wenn die Götter in sie eingegangen sind“ (v. 2). „Sie sprechen (dies ist wohl ein vom Dichter aufgenommenes Überlieferungsstück): ‚Durch das Verzücktentum in heiligem Wahnsinn rasend (*unmaditā mau-neyena*), haben die Winde wir bestiegen. Auf unsere Leiber nur blicket ihr Sterblichen‘“ (v. 3). Der verzückte Geist rast mit dem Wind in alle Weiten, der Leib bleibt stoffgebannt zurück, dem irdischen Blick sichtbar. „In beiden Meeren wohnt der Verzückte, im östlichen, im westlichen“ (v. 5b)⁶¹.

d) „Der Langhaarige ist das All, der Himmel, den man schaut; jene Lichtwelt wird der Langhaarige genannt“ (v. 1b).

e) Als Götterfreund ist er mächtiger Nothelfer der Menschen und Götter: „Auf der Apsaras, der Gandharven, der wilden Tiere Pfaden wandelnd ist der Langhaarige (doch) ein Kenner des (Herzens-)Wunsches, ein süßer, gar sehr erfreuender Freund“ (v. 6). „Der Verzückte fliegt alle Gestalten beschauend durch den Luftraum dahin, Gotte um Gotte zu Guttat als Freund zugeordnet“ (v. 4). Die Persönlichkeit des Verzückten, deren

58) Vgl. dazu Av XI, 5, 6.

59) Vgl. dazu Hillebrandt, a. a. O.

60) Vgl. Yogapraaxis 63.

61) Vgl. dazu Av XV, 7, 1 und XI, 5, 6.

irdische Herkunft doch deutlich sichtbar ist — die konkreten Züge: die rotbraune Kleidung, der Giftbecher und die Bemerkung, dass die sterblichen Augen die Leiber der im heiligen Wahnsinn mit den Winden Dahinrasenden sehen, heben jeglichen Zweifel —, ist so ins Kosmische gesteigert, dass es nicht wundernimmt, wenn gewisse Forscher im Keśin (wie im Brahmacārin, Av XI, 5) die Sonne oder den Mond sehen wollten⁶²). Für unser Lied hat Hillebrandt diese Gleichung mit Recht zurückgewiesen⁶³). Das Vorbild des im vorliegenden Liede verherrlichten Keśin kann nur der irdische Verzüchte mit seinen Erlebnissen gewesen sein — wie sollte die Sonne in diese Symbolik gepresst werden können? Der kosmische Keśin ist die Projektion des irdischen in den Raum der göttlichen Mächte. Dies ist das gewaltige Schicksal der heiligen Person im irdischen Bereich. Und der Keśin steht hierin nicht allein.

Zu einem noch konkreteren Typ kommen wir, wenn wir den Brahmacārin, den in der Weihe befindlichen Jüngling, betrachten⁶⁴). Das Lied, in dem er als kosmische Macht beschrieben wird, Av XI, 5, ist die Verarbeitung einer ganzen Anzahl von Bruchstücken aus der Überlieferung über den Brahmacārin. Das beweisen die ganz verschiedenen Versmasse, die ohne wirklichen Rhythmus ineinandergeschoben sind. Einige Stücke, wie z. B. v. 3, sind wohl überhaupt nicht streng metrisch; andere, wie v. 16—22, in Anuṣṭubh gesetzt, bilden ein selbständiges Ganzes. Entscheidend aber sind Wiederholungen mit abweichenden Fassungen. Die literarkritische und die sachliche Vergleichung zeigt den zusammengesetzten Charakter des Liedes. Es ist ein Versuch, die verschiedenen Traditionen, die einen Grundgedanken haben, Erhebung des Brahmacārin zur kosmischen Macht, zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschweissen⁶⁵). Eine systematische Betrachtung wird mein Schema weiterhin bestätigen:

62) Vgl. Bloomfield, J A O S 15, 167.

63) A. a. O.

64) Vgl. Deussen, A. G. Ph. I, 1, 277 ff.; Hillebrandt, Ved. Myth. I, 472; Bloomfield, S. B. E. XLII, 626; Hauer, Yogapraxis 79 ff.

65) Vgl. z. B. v. 5 und v. 23, und besonders v. 4 und v. 9. In v. 4 sind Erde und Himmel-Brennhölzer in v. 9 die Bettelgabe, und um die Diskre-

a) Der Brahmacārin ist kosmogonische Macht: „Urboren aus brāhman erhob der Brahmacārin, in Glut sich kleidend, durch Tapas sich. Aus ihm entstand brāhmaṇam⁶⁶⁾, das höchste brāhman, und alle Götter zusammen mit Unsterblichkeit“ (v. 5). „Der Brahmacārin geht einher, vom Brennholz entflammt, in ein schwarzes Antilopenfell gekleidet, geweiht, mit langem Barte. Er geht mit einem vom östlichen zum nördlichen Ozean, und indem er die Welten umfasst, schafft er sie mit Macht immer wieder neu“ (v. 6)⁶⁷⁾. „Das brāhman zeugend, die Wasser, die Welt, Prajāpati, den Allerhöchsten und die Virāj, wurde der Brahmacārin ein Embryo im Schosse der Unsterblichkeit, auch Indra ward er und zermalmte die Dämonen“ (v. 7). „Diese (Wesen, tāni, oder die in v. 25 genannten Kräfte) formend, stand der Brahmacārin, Tapas ühend, auf dem Rücken der wogenden Ur-

panz zu verdecken, muss der Brahmacārin in v. 9 seine Bettelgabe in Brennholz verwandeln, was nicht sinnvoll ist, denn die Bettelgabe bettelt er im Laufe seiner Weihezeit zusammen, das Brennholz bringt er, wie dessen Stellung in v. 4 ganz richtig andeutet, zu Anfang der Einweihung herbei. Es müssen also hier zwei verschiedene Traditionen vorgelegen haben, die in v. 9 miteinander versöhnt werden sollen; auf eine weitere Tradition stossen wir in v. 8, wo Himmel und Erde die beiden Verhüllungen sind, die der Lehrer herstellt. Wichtig erscheint mir auch eine Vergleichung der Parallelverse 5 und 23. In v. 5 ist der Brahmacārin brahmaṇo jāta, kleidet sich in Hitze, steht in Tapas da, v. 23 handelt von einem von den Göttern dahingetriebenen Unbestiegenen, das leuchtend dahinwandelt (die 2. Hälfte des Verses ist gleich v. 5). Im letzteren Verse ist der ekstatische Charakter dieses seltsamen Wesens viel stärker hervorgehoben. (Dass der Brahmacārin gemeint ist, zeigt v. 5.)

66) brāhmaṇam ist die brahmanische Urmacht, von der alle Brahmanen ihre Würde und heilige Kraft bekommen. Ich mache aufmerksam auf den so oft vorkommenden *circulus creativus*, dass der Brahmacārin aus brāhman geboren, doch seinerseits das höchste brāhman schafft — er ist „des Vaters Vater“. Es soll eben die Schöpfermacht dieses heiligen Wesens zum Ausdruck gebracht werden, und doch kann man sich der Einsicht nicht verschliessen, dass er vom Urprinzip abhängig ist. Hier waltet nicht Logik, sondern mystische Spekulation und ekstatisches Erlebnis. Das Ich weitete sich zur Schöpfermacht und muss doch wieder seine Abhängigkeit bekennen.

67) Es ist möglich, dass hier eine Parallele mit dem Mond oder der Sonne angedeutet werden soll. Vgl. Hillebrandt, a. a. O. und Bloomfield, S. B. E., XLII, 626. Zum Grundsätzlichen der Auslegung vgl. Hauer, a. a. O. 82, Anm.

wasser (salila) im Ozean. Er leuchtete weithin auf Erden, gebadet, braun, rötlich“ (v. 26)⁶⁸⁾. Hier ist der Brahmācārin ganz in Parallele gesetzt zu den in Rv X, 72 auf den Urwassern den Schöpferreigen tanzenden Göttern, die dort mit Yati verglichen werden. Diese sind ebenfalls eine Klasse von vergöttlichten primitiven Ekstatikern, die auch dem Grossgott der Śvet. Up., Rudra, bei der Schöpfung und Zerstörung der Welt behilflich sind⁶⁹⁾. Die ganze Schöpfung geht schliesslich auf den Brahmācārin zurück: „Die Kräuter, Vergangenheit und Zukunft, Tag und Nacht, der Baum, das Jahr zusammen mit den Jahreszeiten sind gezeugt vom Brahmācārin. Die Tiere auf Erden, im Luftraum, im Walde, im Hause, Geflügeltes und Ungeflügeltes: sie alle sind gezeugt vom Brahmācārin. All die unterschiedlichen Geschöpfe, die dem Prajāpati angehören, tragen Lebensodem in ihrem Selbst: Sie alle erhält das brāhman, das im Brahmācārin hergetragen wird“ (v. 20—22). „Der Brahmācārin ist Prajāpati: als Prajāpati herrscht er weit und breit“ (v. 16). „Der Brahmācārin trägt leuchtendes brāhman in sich; alle Götter sind ihm eingewoben: So ist er Prāṇa, Apāna, Vyāna, Vāc, Manas, Herz, brāhman, Weisheit zeugend“ (v. 24)⁷⁰⁾.

68) Die Kleidung des Brahmācārin nach dem Schlussbad scheint rotbraun gewesen zu sein, wie ja auch bei andern primitiven Weißen die rote Farbe der Kleidung und der Instrumente eine Rolle spielt (vgl. auch Rv X, 136, 2). Während der Weihe geht er in Weiss (Av XI, 5, 12). Zum ganzen Liede ist Gop. Br. I, 1, 1—9 zu vgl., wo die Jünglingsweihe ganz selbständig gegenüber Śat. Br. XI, 5, 4, Taitt. Ār. II und den Gṛhyasūtra behandelt wird. Übrigens wird im Gop. Br. in diesem Zusammenhang Śiva angeführt, der, 48000 Brahma-Jahre auf dem Rücken der Urwasser stehend, Tapas geübt habe. Auch hier ist wieder Spiel und Gegenspiel der Mythen schaffenden Phantasie zu beobachten: Die heilige Person in ihrer ekstatischen Erhebung, in der Schöpferkräfte sich regen, gibt das Vorbild für die göttliche Gestalt; diese wiederum wirkt zurück auf die Darstellung des Ekstatikers, den die göttliche Glorie verklärt.

69) Śvet. Up. 5, 3. Vgl. dazu I. St. III, 465 ff.; Vedic Index II, 185 und unten Bd. II, 2.

70) Nach Gop. Br. I, 2, 8 hat der Sohn des Vasiṣṭha diesen Halbvers in eine Muschel rezipiert, damit von da ein kühler und ein warmer Frühling hervorgehen solle. Diese Tradition weist auf einen uralten Wetterzauber in Verbindung mit der Jünglingsweihe wie bei andern Primitiven.

b) Auch der Brahmacārin steht in innigster Gemeinschaft mit den Göttern und anderen kosmischen Wesen: „Die beiden Welthälften in Bewegung setzend, geht der Brahmacārin (auf brāhman aus)⁷¹⁾. In ihm sind alle Götter eines Sinnes versammelt. Er trägt Himmel und Erde; er füllt (trägt)⁷²⁾ den Lehrer (hier bildlich für Sonne) mit seiner (Asketen-)Glut“ (v. 1). „Dem Brahmacārin wandeln vereint die Väter nach und das Göttervolk und alle die Götter nach ihrer verschiedenen Art. Die Gandharven wandeln ihm nach 33, 300, 6000. Er füllt (trägt) alle Götter mit seiner (Asketen-)Glut.“ „Der Lehrer, indem er den Brahmacārin (in die Weihe) einführt, macht ihn zum Embryo im Innern. Er trägt ihn drei Nächte in seinem Leibe. Die Götter kommen alle zuhauf, um den (Wieder-)Geborenen zu schauen“ (v. 3). „Sie (Himmel und Erde) füllt der Brahmacārin mit (Asketen-)Glut: In ihm sind die Götter eines Sinnes“ (v. 8b).

Diese Gemeinschaft mit den höchsten Mächten führt über die Identifikation hinüber zur wirklichen Götterbesessenheit: „Das von den Göttern Hingetriebene (*devānāṃ etat pariṣūtam*) wandelt unbestiegen, leuchtend umher. Aus ihm ist geboren *brāhmaṇam*, das höchste *brāhman*, und die Götter alle zusammen mit Unsterblichkeit“ (v. 23)⁷³⁾.

Damit ist der Brahmacārin ebenso wie der Muni als Ekstater gekennzeichnet, der unter dem Einfluss der Götter in Verückung gerät und nun in Gemeinschaft mit den überirdischen

71) Vgl. Hauer, a. a. O. 80 ff.

72) Ppp hat *bibharti* statt *piparti*; vgl. Rv X, 136, 1. Komm. gibt *piparti* als *pālayati*. Vgl. Whitney-Lanman.

73) Damit ist v. 5 zu vergleichen, wo der Inhalt von v. 23 b vom Brahmacārin ausgesagt ist. Das geheimnisvolle *etat* in unserm Vers ist also identisch mit dem Brahmacārin, nur ist hier die Parallelisierung mit der Sonne energischer betont. Diese Deutung wird durch Gop. Br. I, 2, 7 gestützt, wo der Brahmacārin als *devānāṃ pariṣūtam* beschrieben wird und der Komm. *pariṣūtam* mit *parigrahītam* erklärt, das „besessen von“ bedeutet; es ist also dem *deveṣita* in Rv X, 136, 5 gleichzustellen. Vgl. auch noch Bloomfield, *Atharvaveda* 111.

Es ist bemerkenswert, dass Ppp den zweiten Halbvers liest: *tasmin sarve paśavas tatra yajñās tasmin annam saha devatābhiḥ*, und Gop. Br. gibt diese Version. Auch daraus ergibt sich, dass verschiedene Traditionsreihen über den kosmischen Brahmacārin bestanden haben.

Mächten durch die kosmischen Räume dahinjagt und seine Macht in allem Lebendigem wirksam empfindet.

c) Diese hohe Schätzung der (Asketen-)Glut des Brahmacārin, also die kosmische Weitung seiner Erlebnisse und Handlungen, findet ihren Ausdruck in einem zusammenhängenden, auch metrisch einheitlichen Stück, v. 17—22, wo der gesamte Wandel des Brahmacārin als die eigentliche Wirkungskraft in allem Geschehen besungen wird: „Durch Brahmacarya, durch (Asketen-)Glut schützt der Fürst sein Reich. Durch Brahmacarya gewinnt der Lehrer Schüler. Durch Brahmacarya erlangt die Jungfrau einen Jüngling zum Gatten. Durch Brahmacarya sind Ochse und Pferd nach Nahrung begierig (d. h. Brahmacarya ist der allen Tieren innewohnende Selbsterhaltungstrieb). Durch Brahmacarya, durch (Asketen-)Glut schlugen die Götter den Tod zurück. Indra brachte durch Brahmacarya den Göttern den Licht-himmel.“ „Ins Feuer, in die Sonne, in den Mond, in den Wind, in die Wasser legt der Brahmacārin sein Brennholz. Ihre (der Brennholzer) Strahlen gehen hin und her im Wolkenmeer. Das (von ihnen triefende) Opferschmalz wird Mensch, Regen, Wasser“ (v. 13).

d) Die mystische Identifikation der Person, der Handlungen, der Gebrauchsgegenstände usw. mit kosmischen Wesen und Mächten ist in diesem Lied besonders kräftig durchgeführt: „Dieses Stück Brennholz ist die Erde, das zweite der Himmel; er füllt den Luftraum mit seinem Brennholz. Der Brahmacārin trägt (füllt) mit (Asketen-)Glut die Welten durch das Brennholz, durch den Gürtel, die Anstrengung (im heiligen Werk)“⁷⁴⁾ (v. 4). „Diese breite Erde brachte der Brahmacārin als Bettelgabe herbei und den Himmel als Erster. Nachdem er sie zu den beiden Brennholzern gemacht hatte, nahte er sich verehrend dem Lehrer: In diesen beiden Brennholzern sind alle Wesen gegründet (arpita)“ (v. 9). „Der Lehrer verfertigte die beiden Hüllen (in die der Brahmacārin bei der Weihe eingehüllt wird), jene beiden Weiten, Tiefen, Erde nämlich und Himmel“⁷⁵⁾. Seine Lehrer sind der Tod und Varuṇa, Soma, die Kräuter und

⁷⁴⁾ Vgl. Hauer, *Yogapradīpikā* 36, Anm. 3.

⁷⁵⁾ Vgl. Ait. Br. I, 3 und Oldenberg, *Rel. d. Ved.* 405 ff.

die Milch (die er trinkt). Gewitterwolken waren die Begleitmannen⁷⁶⁾; von ihnen wurde jener Lichthimmel (als Patengeschenk) gebracht“ (v. 14). (Hierzu einen verwandten Vers aus einer andern Tradition:) „Varuṇa, zum Lehrer geworden, bereitet ihm zu Hause die Fülle des Butterseims. Was man je suchte bei Prajapati, das reichte dar als Freund (mitra) der Brahmacārin aus seinem eigenen Selbst“ (v. 15). Aber auch hier wieder der seltsame Zirkel: „Der Brahmacārin ist der Lehrer; der Brahmacārin ist Prajapati; (als) Prajapati herrscht er weit und breit (vi-rājati). Als weit und breit Herrschender (Scheinender, virāj) ward er Indra, der Waltende“ (v. 16)⁷⁷⁾. Nach einer schon oben angeführten Überlieferung nahm der Brahmacārin einst den rituellen Zeugungsakt beim Fruchtbarkeitsfest vor⁷⁸⁾, und auch dieser wird mit kosmischen Vorgängen in eins gesetzt, nämlich mit dem Blitz, dessen Einschlag nach weit verbreitetem Glauben die Erde befruchtet⁷⁹⁾: „Hinbrüllend, donnernd hat der Rote, der in Weiss daherkommt⁸⁰⁾, sein mächtiges Glied in die Erde eingeführt. Der Brahmacārin giesst Samen auf den Rücken der Erde; davon leben die vier Weltgegenden“ (v. 12). So ist es eigentlich selbstverständlich, dass

e) der Brahmacārin helfende Macht ist, an die man sich in vertrauendem Gebet wendet: „Gesicht, Gehör, Ruhm lege du

76) satvan ist in Ait. Br. II, 25 ein Begleitmann des Kriegers, also etwa Dienstmann; Vāj. S. XVI, 8. 20 heisst Rudra satvanām pati. Der Komm. erklärt s. als bhr̥tya und sāt̥vika śaraṇāgata, Diener, Gefolgsleute. Sie sind Helfer des Brahmacārin bei der Weihe, zu vgl. mit den „Paten“, etwa den australischen Bullawang, die überall bei der Jünglingsweihe auftreten, vgl. z. B. A. W. Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, London 1904, 500 ff.

77) Vgl. Rv X, 90, 5. Virāj ist nach der Tradition (Manu I, 32) die männliche (!) Urkraft, aber Av VIII, 10 ist Virāj weiblich (wohl das bekannte Metrum 4×10, vgl. Rv X, 130, 5; Ait. Br. I, 4) und das Urprinzip aller Dinge sehr persönlich gefasst. In unserer Stelle liegt natürlich ein Wortspiel vor.

78) Vgl. oben S. 264 ff.

79) Vgl. für diesen Glauben bei den älteren Tāntrika und bei den Etruskern A. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900, 33 f.

80) Die weisse Farbe bei der Jünglingsweihe ist uralter Brauch; fast überall werden die Jünglinge bei der Weihe mit Kalk oder Aschenbrei bestrichen. Rot ist er, wenn er voll geweiht ist.

in uns; Speise, Samen, rotes Blut und Leibesegen (Bauch, udara)⁸¹⁾. Ich vermute, dass dieses Gebet vom irdischen Brahmacārin an den kosmischen Brahmacārin, sein hohes Ur- und Vorbild, gerichtet wurde, denn schliesslich war ja all sein Tun und Begehren in der Weihe von diesem unsichtbar geleitet und durchdrungen. Ihm gibt er sich hin, um in seine schaffende Gemeinschaft hineingezogen zu werden.

In der Gestalt des Vena⁸²⁾, wie sie uns in Av II, 1; IV, 1; Rv X, 123 (vgl. 139, 4—6); Vāj. S. XXXII, 8—12 und Mahā-Nārāyaṇa Up. I, 15—19 (Drav. Rec.) gegenübertritt, ist der Seher seiner menschlichen Züge fast ganz entkleidet: Es ist der Seher an sich, die naturmythologisch und kosmogonisch gefasste Seherkraft. In Av II, 1 ist das persönliche Element noch am stärksten, im Rv, dem coelarisierenden Charakter dieser Schicht entsprechend, tritt das naturmythologische Element am eindrucklichsten hervor — der Vena wird mit dem Regenbogen in eins gesetzt —, während in der Vāj. S. und in der Mahā-Nār. Up. die philosophische Spekulation die Gestalt und ihre Erlebnisse formt. Dieser Urseher, diese kosmische Sehermacht ergreift den nach Erleuchtung verlangenden irdischen Beter, wird eins mit ihm, trägt ihn dahin, wo er selbst von Uranfang an schauend und schaffend gewaltet hat; denn dieser Gedanke kehrt auch hier wieder: Der Seher ist Schöpfer. Während aber die andern vergöttlichten Sehergestalten wenigstens noch die Umrisse ihres einst umschränkten Daseins bewahren, ist die Gestalt des Vena ins Uermessliche geweitet, das Irdische verschwimmt im unfassbaren Absoluten⁸³⁾.

Diese ungeheure Weitung der menschlichen Gestalt zeigt, wie wir gesehen haben, auch Av XV, 1, wo der Vratya als Urprinzip gefeiert ist⁸⁴⁾. Wie später in der Gestalt des Kṛṣṇa vereinigt sich Gott und Mensch, Seher und Verkündiger der höchsten Macht und diese selbst so eng miteinander, dass sie eine Person werden, die sich in zwei Aspekten, dem Überirdischen

81) Vgl. Deussen, a. a. O. 282.

82) vena; ich möchte das Wort trotz Uhlenbeck zu av. vaenaiti stellen denn es bedeutet fraglos den Seher.

83) Zur Grundlage dieser Aussagen vgl. Anhang IV.

84) Vgl. dazu Bd. II und oben S. 308 f.

und dem Irdischen, darstellt. Darum ist es oft so schwer, z. B. im XV. Buch des Av, zu entscheiden, wo der eine in das Geheimnis der überirdischen Welt zurückgeht und der andere in die irdische Erscheinung heraustritt⁸⁵⁾.

Nachdem nun durch ausführliche Beispiele festgestellt worden ist, dass die göttlichen Vratya und der kosmische Ekavratya nicht etwa isolierte Erscheinungen sind, sondern zu einem ganz bestimmten, seiner Entstehung und Formung nach genau erkennbaren Typ überirdischer Gestalten gehören, können wir die Frage nach ihrem Wesen beantworten: Sie sind die Vergöttlichung und die Steigerung ins Kosmische von heiligen Personen, die als Geweihte, als Priester und Seher auf Erden gewirkt haben; denn nur solche Personen haben in der vedischen Religion die Würde von göttlichen Wesen und Urmächten erlangt, nie etwa Stämme, denen Heiligkeit nicht zukam. Es gab keine göttlichen Niṣada oder Vidarbha, nicht einmal göttliche Kuru, so orthodox die letzteren auch sein mochten. Dabei ist zur religionsgeschichtlichen Typologie zu bemerken, dass ein Unterschied besteht zwischen der mythologischen Gestaltung, die mit der Erhebung eines Wesens in die überirdische Sphäre beginnt, und der Weitung dieses Wesens zur kosmischen Macht, wiewohl beide Prozesse ineinander übergehen. Das zur kosmischen Macht erhobene Wesen hat unpersönlichere Züge, aber eine ganz andere Wesensfülle gegenüber der schärfer umrissenen mythologischen Gestalt. Die göttlichen Vratya gehören der zweiten, der (Eka-)Vratya dagegen der ersten an.

85) Wie die heilige Person werden auch heilige Tiere, Handlungen, Metren und Sachen nach demselben immanenten Schema ins Kosmische erhoben. So z. B. das Opferross Rv I, 162. 163 (Brh. Up. I, 1): es steigt aus dem Urquell auf; Trita schirrt es an; Indra besteigt es. Es ist Yama, Āditya, Trita. Es jagt im kosmischen Raum auf gebahnten, staublosen Pfaden dahin, wo es der verzückte Seher schaut. Es erscheint dem Sänger an seinem höchsten Geburtsort wie Varuṇa. Der Hymnus in Brh. Up. ist ein dithyrambischer Lobpreis auf diese seltsame kosmische Grösse. Vollends der Urstier in Av IV, 11 ist kosmische Macht im höchsten Sinne; ebenso der Opferrest Av XI, 7; oder die Virāj Av VIII, 9. 10. Und wenn wir palita als den Feuerpriester fassen dürfen (vgl. Av IX, 9. 10), so hätten wir in ihm einen weiteren Typ der heiligen Person, die zur kosmischen Macht wurde (vgl. dazu Cūlika Up. 10 ff.).

Nach dem Vorausgehenden wundert es uns nicht mehr, wenn z. B. Dyutāna Māruta in Taitt. S. V, 5, 9, 4 mitten in einer Anrufung der höchsten Götter von den Marut begleitet als Gottheit des Nordens auftritt, oder wenn der Komm. zu T. M. Br. XXIV, 18, 1 die himmlischen Vrātya mit Vasu usw. wiedergibt, oder zu v. 2 einfach sagt: vrātyā devaḥ, also unter Vrātya eine bestimmte Götterklasse versteht. Dieselbe Ineinsetzung liegt vor in Śaṅkh. Śr. S. XIV, 69, wo die nach dem Himmel verlangenden Vasu den Vrātyastoma erschauten und mit seiner Hilfe zum Himmel gelangten⁸⁶).

Von hier aus begreift sich auch der Ausdruck daiva, divya ohne weiteres Beiwort für die göttlichen Vrātya: Sie bildeten in der Vrātya-Religion eine markante Klasse von Gottheiten, die mit den Vasu, Sādhya und den andern Scharengöttern⁸⁷) in eins gesetzt wurden wie der Eka-vrātya, der eine grosse Vrātya-Führer, mit Īśana-Vāyu-Rudra, dem obersten der Götter in jenem Bereich. Ebenso sind die da und dort auftretenden niederen Gottheiten Kaniṣṭha und Jyeṣṭha wohl so genannt nach den Klassen der Vrātya, wie sie uns in T. M. Br. XVII, 1—4 begegnen.

4. Die religionsgeschichtlichen Folgerungen.

Damit kommen wir zu den religionsgeschichtlichen Folgerungen aus den in diesem Kapitel betrachteten Tatsachen. Eins ist vorweg noch einmal als sicher festzustellen: Es gab in der vedischen Epoche überirdische Wesen, die wir als vergöttlichte Vrātya erkannt haben, und diese vergöttlichten Vrātya stehen in Parallele zu den vergöttlichten Ṛṣi. Die irdischen Vertreter dieser Wesen müssen also in ihrem Bereich dieselbe Rolle gespielt haben wie die Ṛṣi in dem ihrigen. Es muss aber auffallen, dass, abgesehen von der Literatur des Sāmaveda, die göttlichen Vrātya nur noch in dem Vrātya-Buch, Av XV, und im

86) Wenn Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 17; Lāty. VIII, 6, 2 die göttlichen Vrātya in der Zahl 33 auftreten, muss die Frage aufgeworfen werden, ob hier nicht die Götterzahl gemeint ist.

87) Vgl. dazu Ait. Br. VIII, 12; III, 42; I, 10.

Baudh. Śr. S. auftreten. Und das, obwohl nach den beiden Sāmaveda-Brahmaṇa die göttlichen Vrātya in die Himmelswelt zu den anerkannten Göttern erhoben worden sind. Der Tatbestand ist ganz klar: Die Sāmaveda-Schulen müssen in engstem Zusammenhang mit den bekehrten Vrātya gestanden haben, und darum setzten sie sich für die Aufnahme der göttlichen Vrātya in das vedische Pantheon ein. Dass die Baudhayana mit einem Führer der Vrātya, Budha, eng verknüpft sind, zeigt ja schon ihr Name; und die Kapitel XVIII, 24 ff. sind offenbar authentische Vrātya-Tradition. Damit tritt die Literatur des Schwarzen Yajurveda, wenigstens der Taittiriya-Zweig, in Zusammenhang mit dem Vrātya-Bereich. Jedoch haben die Brahmaṇa sowohl des Weissen wie des Schwarzen Yajurveda, ebenso die des R̥gveda, die himmlischen Vrātya ausgeschlossen. Aber auch die drei Saṃhitā erwähnen sie nicht. Sie tauchen auf und verschwinden wie ein Schatten der Vorzeit. Für dieses Verschweigen müssen ganz bestimmte Gründe vorgelegen haben, und dies kann neben anderen nur die Absicht gewesen sein, das Andenken an die himmlischen Vrātya wie an die Vrātya überhaupt auszulöschen. So ist also festzustellen, dass abgesehen von den Brahmaṇa des Sāmaveda und dem Sūtra der Schule, die ihren Anfang ausgesprochenermassen auf Budha, den Vorsteher der Vrātya, zurückführt (das allerdings das älteste unter den Sūtra zu sein scheint), die himmlischen Vrātya in der vedischen Literatur nicht anerkannt wurden. Es ist verwunderlich, dass die Kauṣītakin, deren Ahn doch selbst Vrātya-Führer gewesen war, das Andenken an die himmlischen Vrātya nicht bewahrt haben. Das alles weist auf einen Gegensatz der meisten zum orthodoxen Ritus sich bekennenden späteren vedischen Schulen zu den Vrātya hin und kann nur so erklärt werden, dass die Menge der Vrātya in der vedischen Zeit noch bei ihren eigenen Riten blieb und das orthodoxe Soma-Opfer nicht als zentrales Mysterium anerkannte⁸⁸).

Hier muss allerdings die Frage gestellt werden, ob nicht vielleicht die mit den himmlischen Vrātya im Vrātya-Bereich identifizierten „Scharengötter“ (die Vasu usw.) unter Verlust ihres

88) Vgl. dazu noch Bd. II, 2.

Vrätya-Titels in das Pantheon der vedischen Gottheiten übergegangen sind, wie später der Ekavrätya als Rudra Eingang gefunden hat⁸⁹⁾.

Nicht geringe Schwierigkeiten macht die geschichtliche Deutung der Stellen über die himmlischen Vrätya. Drei Möglichkeiten der Betrachtung ergeben sich hier: Entweder die Erzählung von der Erhebung der himmlischen Vrätya zu den Göttern ist eine reine Erfindung, um die Wirksamkeit des Vrätastyoma mythisch zu begründen. Derartige rituell-ätiologische Mythen sind in der vedischen Literatur sehr zahlreich. Oder sie sollten den himmlischen Vrätya einen Platz im vedischen Pantheon sichern. Oder aber die Erzählung ist die mythische Gestaltung eines geschichtlichen Ereignisses. In diesem Falle könnten bedeutsame Folgerungen für die Geschichte der vedischen und vorvedischen Religion abgeleitet werden. Die erste Möglichkeit scheint mir dadurch ausgeschaltet, dass die Hauptgestalten der Erzählung, wie ich gezeigt habe, keine reine Erfindung, sondern Gegenstand göttlicher Verehrung bei den Vrätya gewesen sind. Die zweite und dritte Möglichkeit schliessen sich nicht aus, sondern können sich miteinander verschlingen haben: Auf Grund der Bekehrung einiger Vrätya-Führer zum orthodoxen Ritus kann der Versuch gemacht worden sein, die himmlischen Vrätya in den anerkannten vedischen Pantheon einzuführen. Dieser Versuch wäre dann allerdings insoweit, als der Vrätya-Charakter dieser Wesen festgehalten werden sollte, fehlgeschlagen, während die mit ihnen identifizierten Götter, die Vasu, Sādhyā usw. und ihr Oberster, Rudra, unter Verlust ihres Vrätya-Namens schliesslich doch ihre Aufnahme erzwungen hätten. Rudra hätte, nach dem vedischen Schrifttum zu urteilen, am spätesten volle Anerkennung gefunden.

Sehen wir uns die Erzählung noch einmal an. Nach Jaim. Br. geschah die Bekehrung der himmlischen Vrätya im Gegensatz

89) Diese Gottheiten hatten ja eine von ihren Identifikationen unabhängige Existenz und konnten darum jederzeit von den mit ihnen identifizierten Deifikationen gelöst werden. Denn es ist ganz klar, dass die Vasu, Aditya, Sādhyā usw. nicht einfach vergöttlichte Menschen, sondern selbständige Götter waren. Identifikation bedeutet nicht Identität.

zu Īsāna-Vāyu, dem Ekavrātya. Prajāpati wird ihr Beschützer. Also muss es vergöttlichte Vrātya-Führer gegeben haben, die einst Īsāna-Vāyu, d. i. Rudra, im Stiche liessen und sich einem neuen Gotte, Prajāpati, zuwandten. Dabei muss die Frage noch offen bleiben, ob dieser Prajāpati ein ausserhalb des Bereiches der Vrātya herrschender Gott war, dem sie sich zuwandten, oder ob er sich ihnen selbst zum erstenmal geoffenbart hat, ob also diese neue Gottheit, religionsgeschichtlich gesprochen, eine Schöpfung der Vrātya war. Dann wären die Vrātya die Anfänger eines neuen Glaubens, eben des Glaubens an Prajāpati, gewesen, der am Ende der ṛgvedischen Epoche und dann besonders in den orthodoxen Brāhmaṇa zur obersten Gottheit wurde. Auch der vergöttlichte Vrātya-Führer Budha wendet sich einem neuen Gott, dem König Varuṇa, zu (T. M. Br. XXIV, 18). Zugleich ist er aber auch der erste, der mit dem Vrātyastoma, also mit dem orthodoxen Agniṣṭoma, geopfert hat. Kombinieren wir diese Angaben, so heisst das, gewisse Vrātya-Führer seien es gewesen, die, indem sie sich zu dem Himmelskönig Varuṇa bekehrten, einen neuen Ritus, das orthodoxe Soma-Opfer, einführten. Und nachdem erst von Budha und den Seinen das orthodoxe Soma-Opfer gestiftet worden war, nahmen es die Söhne der Kuru-Brahmanen auf und machten sich zu den Verkündigern dieser neuen Lehre, wobei sich schon von Anfang an ihr Fanatismus zeigte, der sich später in einer strengen Orthodoxie verfestigte (Baudh. Śr. S. XVIII, 26).

Diesem Typ von Bekehrten zu einem neuen Ritus und zu neuen Göttern, zu dem auch Dyutāna Māruta zu rechnen ist, gesellt sich später ein weiterer zu unter Kuṣītaka. Es sind solche, die in dem neuen Kreis ihre alten Riten z. T. beibehalten und darum mit dem Makel des Ketzertums behaftet bleiben (T. M. Br. XVII, 4). Sie haben auch nicht mehr die alten Götter abgeschworen, sondern brachten sie mit, weshalb z. B. im Kauṣītaka-Brāhmaṇa Rudra noch als höchster Gott auftritt⁹⁰⁾. Von hier aus findet er seinen Weg in die Taitt. und Vāj. S., damit aber in den orthodoxen Bereich. So wird die Synthese der Upaniṣaden vorbereitet. Dieser Kreis war es auch, der den

90) Vgl. Bd. II, 2.

Gott Indra in den Mittelpunkt einer theistischen Mystik rückte, wie wir oben gesehen haben ⁹¹⁾. Dieser Gott aber war eine Parallelgestalt zu Rudra und Viṣṇu, zu denen die Marut gehören. Hier verknüpfen sich die drei Hauptgestalten und finden trotzdem ihre eigentümliche Darstellung in drei Richtungen der religiösen Entwicklung ⁹²⁾.

Die weitere Frage, ob Dyutāna und Budha nur ganz bestimmte Einzelpersönlichkeiten waren, oder ob in diesen Namen (der „Leuchtende“, der „Wissende“) Typen von Vratya-Führern sich verstecken, ob also ihre Bekehrung ein einmaliger Akt oder eine Entwicklungsreihe war, muss offen bleiben. Sie allerdings in reinen Mythos aufzulösen geht ebensowenig wie bei den Ṛṣi-Führern. Auch kann die Frage nicht entschieden werden, ob die Stiftung des neuen Soma-Ritus, wie er im Vratyastoma vorliegt, nur von den zu einer neuen Stufe fortschreitenden Vratya vollzogen wurde, oder ob er etwa zur selben Zeit oder schon vorher in anderen Bereichen gestiftet worden war, vielleicht im Zusammenhang mit der Offenbarung des Prajāpati als Grossgott oder des Varuṇa als höchster Gottheit. Wir stossen hier ringsum auf ungelöste Rätsel ⁹³⁾.

91) Vgl. oben S. 293 ff.

92) Vgl. unten Bd. II, 2.

93) Diese Fragen werden im 2. Teil des II. Bandes (die Stellung der Vratya in der vedischen Religion und Geschichte) einer erneuten Behandlung im Zusammenhange unterzogen werden. Dort findet sich auch eine Zusammenfassung der in Band I gefundenen Resultate.

Anhang I (zu T. M. Br. XVII, 1—4).

Der Aufbau der Vṛātyastoma mit Beziehung auf die Gesänge ist Maśaka III, 9—11 (W. Caland, Das Maśakakalpasūtra [A K M XII (1908), 3, 39 ff., vgl. Anhang 218]) beschrieben.

Angeführt ist im Sūtra immer die Eingangsstrophe (pratipad) der Stotra (Gesänge) und das Sāman (Melodie), sowie am Schluss die Reihe der Stoma (Singweisen). Zur Erleichterung sind in der Ausgabe Calands die Nummern des Sāmaveda (von mir mit S. bezeichnet) und des Ūhagāna (= ūha) und Ūhyagāna (= ūhya) angegeben.

Da der Text des T. M. Br. und sein Komm. verschiedentlich auf die mystische Bedeutung bestimmter Gesänge eingehen und darum ohne eine Kenntnis des Wortlautes und des Versmasses dieser Gesänge unverständlich bleiben, führe ich die im Komm. erwähnten Verse vollständig an; auch unterstreiche ich die Pratipad der Stotra, die im Ṣoḍaśastoma gesungen werden sollen; da diese das eigentliche Merkmal der Vṛātyastoma ausmachen und ihre magische Wirkung verursachen.

A. prathamo (catuṣṣoḍaśī) vṛātyastomah; Maś. III, 9.¹⁾

jyotiṣṭomam bahiṣpavamānam²⁾

agne viśvebhīr agnibhir	S. II, 853—5	
ā no mitrāvaruṇā-	S. II, 13—5	
(ā) tvetā niṣidate-	S. II, 90—2	
<u>(i) ndrāgnī āgataṁ sutam</u>	S. II, 19—21 (ity ājyāni)	(I. Ṣoḍaśastotra)

		(II. Ṣoḍaśastotra)
<u>uccā te jātam andhasa iti</u>	S. II, 22—4	a)
<u>gāyatraṁ cā-</u>		
(ā)mahīyavaṁ ca		ūha I, 1, 1.
<u>pavasva madhumattama iti</u>	S. II, 42. 43	b)

(Vgl. T. M. Br. XVII, 1, 4 ff.)

1) Vgl. T. M. Br. XVII, 1; Lāty. VIII, 6, 1 ff. Er hat die Form eines Agniṣṭoma; vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 124 ff.

2) Vgl. dazu Hillebrandt, Rit. Lit. 99 ff.; S. B. E. 26, XIII ff. 325 ff.; Ait. Br. IV, 39 ff.

1. (Kakubh): a) pavasva madhumattama / (8)
b) indrāya soma kratuvittamo madaḥ / (12)
c) mahi dyukṣatamo madaḥ / (8)
2. (Satobhrati): a) yasya te pītvā vṛṣabho vṛṣāyate / (12)
b) (a)sya pītvā svarvidaḥ / (8)
c) sa supraketo abhyakramīd iṣo / (12)
d) (a)cchā vājaṃ naitaśaḥ / (8)

kāleyam	ūha X, 2, 5
tve soma prathamā vṛktabarhiṣa iti S. II, 856—8	c)
yaudhāyajaṃ	ūha X, 2, 6
punānaḥ soma dhārayeti S. II, 25—6	d)
rauravam	ūha I, 1, 2
auśanam antyaṃ	ūha I, 1, 4 (iti mādhy. p.)

ratham̐taraṃ ca	ūhya I, 1, 1
vāmadevyam̐ ca	ūha I, 1, 5
(a)dhā hindra girvaṇa S. II, 60—2 = Rv VIII, 98 (87) 7—9.	

(Darauf Bezug genommen T. M. Br. XVII, 1, 4 Komm., vgl. v. 5 f., wo vorgeschrieben wird, dass dieses Stotra nach der Melodie Dyautāna gesungen werden soll.)

1. (Kakubh): a) adhā hi indra girvaṇa / (8)
b) upa tvā kāmā īmahe sasṛjmahe / ³⁾ (12)
c) udeva gmanta⁴⁾ udabhiḥ / (8)
2. (Uṣṇiḥ): a) vār ṇa tvā yavyābhir / (8)
b) vardhanti śūra brahmāṇi / (8)
c) vāvṛdhvāmsaṃ cid adriṇo dive dive / (12)
3. (Purāuṣṇiḥ): a) yuñjanti harī iṣirasya gāthayā / (12)
b) urau ratha uruyuge vacoyujā⁵⁾ / (12)
c) indravāhā svarvidā / (8)

3) M. M. hat: upa tvā kāmān mahaḥ sasṛjmahe.

4) M. M.: yanta; ich glaube, dass hier in S. eine ältere Textform vorliegt als im Rv. Vgl. zu dieser Frage: Winternitz, Gesch. Ind. Lit. I, 148; III, 611 f.; Joh. Brune, zur Textkritik der dem Sāmaveda mit dem 8. Maṇḍala des Ṛgveda gemeinsamen Stellen, Diss., Kiel 1909; H. Oldenberg, Hymnen des Ṛgveda I, 289 f.

5) M. M. hat: urau ratha uruyuge / indravāhā vacoyujā /; dem Sāyaṇa hat aber der volle Text des Sāmaveda vorgelegen, denn er sagt (Komm. zu T. M. Br. XVII, 1, 5), der dritte Vers habe zwei Zeilen mit je zwölf und eine dritte mit acht Silben.

endum indrāya siñcateti S. II, 859—61

(III. Ṣoḍaśastotra)

dyautāna- (T. M. Br. XVII, 1, 6)
mārute

ūha X, 2, 8
„ X, 2, 9 (iti prsthāni)

svādiṣṭhayā madiṣṭhayeti S. II, 39—41

(IV. Ṣoḍaśastotra)

a)

gāyatra-

samhite

ūha I, 1, 8

pari pra dhanva S. II, 717—9 (= Rv IX, 109, 1—3)⁶⁾ b)

(Die Verse sind alle Dvipadā)

1. a) pari pra dhanva indrāya soma / (10)
b) svādur mitrāya puṣṇe bhagāya // (10)
2. a) evām ṛtāya mahe kṣyāya / (10)
b) sa śukra (o) arṣa divyaḥ pīyūṣaḥ // (10)
3. a) indras te soma sūtasya peyāt⁷⁾ / (10)
b) kratve dakṣāya viśve ca devāḥ // (10)

nadaṁ va odatinām iti S. II, 862

c)

sapha-

ūha I, 1, 9

śrudhye

„ X, 2, 11

pary ū śv iti S. II, 714—6

d)

marutām samstobhaḥ

ūhya III, 1, 7

purojitī vo andhasa iti S. II, 47—9

e)

śyāvāśvā-

ūha I, 1, 11

(ā)ndhigave

„ I, 1, 12

kāvam antyaṁ

„ I, 1, 13 (ity ārbh. p.)

devo vo dravinodā iti S. II, 863—4 = Rv VII, 16, 11. 12.

(T. M. Br. XVII, 1, 10 ff.)

1. (Brhati) a) devo vo dravinodāḥ pūr- /
b) nām vivaṣṭy āsicam /
c) ud vā siñcadhvam upa vā prṇadhvam ād /
d) id vo deva ohate //

6) Vgl. T. M. Br. XVII, 1, 4 ff. und Komm. Reihenfolge verschieden.
Rv 1. 2. 3 = S. 717. 719. 718. Ich gebe die Reihenfolge des S.

7) Benfey hat peyāt; diese Form liegt nahe; M. M. hat peyāḥ; Grassmann gibt peyās als 3. s. opt.)

2. (Satobṛhatī) a) taṃ hotāram adhvarasya pracetasam /
 b) vahniṃ devā akṛvata /
 c) dadhāti ratnaṃ vidhate suvīryam
 d) agnir janāya daṣuṣe //

yajñayajñīyam agniṣṭomasāma

ūha X, 2, 12 (Saty. Sāmaśr. V, 28)

Dazu die Angabe der Stoma:

trivṛd bahiṣpavamānaṃ, pañcadaśāni trīṇy ājyāni,

1. ṣoḍaśam acchāvākasya,

2. ṣoḍaśo mādyaḥpandināḥ pavamānaḥ,
 sapṭadaśāni trīṇi pṛsthāni,

3. ṣoḍaśam acchāvākasya

4. ṣoḍaśa ārbhava,
 ekaviṃśo 'gniṣṭomaḥ.

B. dvitīyo (ṣaṭṣoḍaśī) vrātyastomaḥ; Maś. III, 10 a.

(T. M. Br. XVII, 2.)

Dieser Stoma ist analog dem ersten aufgebaut. Er ist ein Ukthya (vgl. S. B. E. 41, XIV ff.).

Im Bahiṣpavamāna-stotra S II, 1—9

werden vor dem letzten Trca die folgenden sieben Verse eingeschaltet:

ete asṛgram indavo S. II, 180—2

yavam yavam no andhaseti S. II, 325—8

Dann geht das Opfer weiter wie beim Catuṣṣoḍaśin.

Nach dem Agniṣṭomasāman (ekaviṃśastoma) werden drei Uktha eingeschoben, von denen der letzte nach der Sechzehner-Singweise gesungen wird.

Die Uktha sind dieselben wie

beim Āyus (Maś. II, 8)

pramañhiṣṭhiyam

ūha II, 2, 5

hārivarṇam

„ II, 2, 6

udvañśīyam

„ I, 8

Die Singweisen sind:

- I. ṣoḍaśam bahiṣpavamānam,
pañcadaśāni trīṇy ājyāni,
 - II. ṣoḍaśam acchāvākasya;
 - III. ṣoḍaśo mādhyamdinah pavamānaḥ,
saptadaśāni trīṇi pṛsthāni,
 - IV. ṣoḍaśam acchāvākasya;
 - V. ṣoḍaśa ārbhavaḥ,
ekaviṃśo 'gniṣṭomo dve cokthe,
 - VI. ṣoḍaśam acchāvākasya
-

C. trītyo (dviṣoḍaśī) vrātyastomaḥ; Maś. III, 10, b (vgl. Anh. z. Maś. p. 218).

(T. M. Br. XVII, 3.)

Dieser dritte Vrātyastoma ist ebenfalls dem ersten analog aufgebaut. Er hat die Form eines Agniṣṭoma. Es sind einige unwesentliche Änderungen in der Wahl der Sāman zu verzeichnen. Der wichtigste Unterschied ist der, dass nur zwei Ṣoḍaśastoma zur Anwendung kommen, beim letzten Ājyastotra der Morgen- und beim letzten Pṛsthastotra der Mittagpressung.

D. caturtho vrātyastomaḥ = śamanicāmedhṛāṇām stomaḥ;
Maś. III, 11.

Auch dieser 4. Vrātyastoma ist dem ersten analog gebildet, und auch er hat die Form eines Agniṣṭoma.

Im Bahiṣpavamāna-Stotra findet eine Umstellung der Trīca statt, sonst einige Änderungen der Sāman wie im dritten Vrātyastoma, wobei die Zahl der Sāman vermehrt wird (darunter das merkwürdige sāman ātharvaṇam, ūhya III, 1, 1, Ed. Bibl. Ind. V, 457 f., in dem die expletiven Tonlaute vorherrschen).

Eigentümlich ist diesem Stoma die Ordnung der „aufsteigenden“ Singweisen in den 12 Stotra, wobei je die nächste eine höhere Zahl (der Wiederholungen) aufweist: zuerst kommen zwei Trivṛt; dann ein Fünfzehner (pañcadaśastoma) und ein Siebzehner (saptadaśa-); dann ein Einundzwanziger (ekaviṃśa-) und ein Vierundzwanziger (caturviṃśa-); dann ein Vierundvierziger (catuṣcatvāriṃśa-) und ein Achtundvierziger (aṣṭacatvāriṃśa-); dann (wieder ab- und aufsteigend) ein Siebenundzwanziger (tripaṇa-) und ein Dreiunddreissiger (trayastrīṃśa-) und endlich zum Schluss zwei Zweiunddreissiger (dvātriṃśastoma). Über die mystische Bedeutung dieser Anordnung vgl. Übersetzung von T. M. Br. XVII, 4.

E. Der Nirūḍha-Vrātyastoma.⁸⁾

Nach Winternitz, der sich auf Mitteilungen von Dr. Śrīdhara V. Ketkar stützt, wurde dieser Vrātyastoma im Jahre 1920 von Dr. Ketkar und seinen Freunden anlässlich der Aufnahme seiner Gemahlin, einer Nichtinderin, in die Brahmanenkaste eingeführt. Auch wurde er verwendet, als ein Mahratha-Brahmane eine Nicht-Brahmanin zur Frau nahm. Überdies verwenden manche Brahmanen in Puna den neuen Ritus, wenn indische Christen wieder in die Gemeinschaft der Hindu aufgenommen werden sollen.

Die Vorbemerkung zur Darstellung der Zeremonie weist darauf hin, dass der alte, in der Form eines Agniṣtoma sich abspielende Vrātyastoma ersetzt worden sei durch das „Gastopfer“ (ātithya). Dann wird der Ritus beschrieben.

Zu Beginn rezitiert der Einweihende (saṃskartar), indem er dem Gr̥hpati das Gesicht zuwendet, den „Gastpreis“ (ātithyaśaṃsana). Dies ist ein Teil des mystischen Liedes über den Atithi, Av IX, 6, nämlich v. 1—17, in dem der Atithi als brāhman, pratyakṣa gepriesen wird⁹⁾.

Dann tritt der Einzuweihende unter die Türe, in welcher die gläubige Gemeinde und die amtierenden Personen versammelt sind, worauf der Einweihende auf den Herangetretenen deutet und nun den „Vrātya-Hymnus“ (vrātyastoma) rezitiert. Es ist das mystische Lied über den Ur-Vrātya Av XV, 1¹⁰⁾.

Jetzt rezitiert der Gr̥hpati zur Begrüssung des Vrātya die beiden Hymnen Av XV, 11. 13, die den Vrātya als Atithi besingen¹¹⁾.

Nun wendet sich der Gr̥hpati an die Teilnehmer der Zeremonie (śaḍasya), die „śaśa usw.“¹²⁾ rezitieren; dann folgt das Gastopfer, eine Darbringung von Milch, Schmelzbutter, Honig und Wasser, die dem Vrātya

8) Vrātyastomaprayoga, ed. Rāmakṛṣṇa Dāte B. A. L. L. B., Puna 1920 (in Sanskrit, mit einem Vorwort in Mahrathi). Den ersten Hinweis auf diese eigenartige Zeremonie hat Winternitz gegeben (Aufs. Nachtrag 2), der so freundlich war, mir ein Exemplar des oben erwähnten Schriftchens zuzuschicken. Winternitz gibt Nirūḍha Vrātyastoma wieder mit: „Vrātyastoma im Auszug“ (offenbar als Übersetzung von Ketkar's „extracted Vrātyastoma“). Diese Übersetzung ist nicht richtig; nir-ūḍha heisst „losgelöst“ (nämlich vom Somaopfer, wie z. B. nirūḍhapāśubandha eine abgesonderte, selbständige Darbringung des Opfertieres ist; vgl. nirūḍhaśiras, Śat. Br. X, 5, 5, 8). Auch ist seine Beschreibung der Zeremonie (a. a. O.) zu allgemein und mit Bezug auf ihr Verhältnis zum klassischen Vrātyastoma irreführend, darum ist es nötig, den Gang des Nirūḍha-Vrātyastoma nach dem oben genannten Schriftchen kurz darzulegen und sein Verhältnis zum alten Vrātyastoma aufzuzeigen.

9) Vgl. dazu oben S. 166 ff. und das Kap. über den Vrātya als Atithi in Bd. II.

10) Vgl. oben S. 308 ff. und Bd. II.

11) Die Lieder werden in Bd. II eingehend behandelt werden.

12) Der Inhalt dieser Rezitation ist mir unbekannt.

von vier verschiedenen Teilnehmern unter Hersagen von passenden Sprüchen gereicht werden (wer „so wissend“ Milch darbringt, erreicht damit dasselbe wie mit einem wohlausgeführten Agniṣṭoma; wer Schmelzbutter, dasselbe wie mit einer Rātra-Feier, wer Honig, wie mit einem Sattrā; wer Wasser darbringt, wird zeugungskräftig¹³⁾).

Nach diesem Opfer an den „Gast“ reicht der Gr̥hapati dem Vrātya (neue) Kleider und ersucht ihn mit seinem seitherigen Vrātya-Namen, den Kleiderwechsel vorzunehmen. Der Vrātya zieht sich zu diesem Zweck zurück, während der Einweihende zwei Śastra rezitiert. Es sind dies die auch im klassischen Vrātyastoma verwendeten Śastra: (ā) tvetā niṣīdatendram usw., Sv II, 90—92¹⁴⁾, und adhā hīndra girvaṇa usw., Sv II, 60—62 (das in T. M. Br. XVII, 1, 5 als besonders wirkungskräftig beschrieben ist)¹⁵⁾.

Während dieser Rezitation hat der Vrātya die Kleider gewechselt und tritt nun vor die versammelte Gemeinde (sabhā). Dann betet er: saha nāv avatu / saha nau bhunaktu / saha vīryam karavāvahai / tejasvi nāv adhītam āstu mā vidviṣāvahai¹⁶⁾.

Nun beten alle Teilnehmer der Zeremonie: om śānti śānti śānti / saha nāv avatu usw. (wie oben) / om śānti śānti śānti.

Darauf tut der Gr̥hapati dem Vrātya seinen neuen, arischen Namen kund, nimmt ihn bei der Hand und führt ihn zu seinem Platz in der Versammlung.

Diese wird nun aufgefordert, den weiland Vrātya N. N. (amūkanāmnā pūrvabhūto vrātyaḥ) in diesem Kreis von Ariern als N. N. aufgenommen zu betrachten, worauf die Gemeinde antwortet: „So sei es!“

Damit ist die Zeremonie zu Ende.

Ein Vergleich mit dem klassischen Vrātyastoma zeigt, dass der Nirūḍha-Vrātyastoma von ihm grundverschieden ist. Es sind nur zwei der dort verwendeten Śastra herausgegriffen und in die neue Zeremonie eingebaut, während die entscheidenden Hymnen aus dem Atharvaveda genommen sind, von denen im klassischen Vrātyastoma sich keine Spur findet¹⁷⁾. Dieser alte Stoma ist ein regelrechter Agniṣṭoma, während der Nir. Vr. st. eine kurze symbolische Feier mit einigen Rezitationen ist, die zum Preis des Vrātya gesprochen werden; im alten Vrātyastoma dagegen wurde (wie wir

13) Dies geht offenbar auf den, der dem Vrātya die Elemente des Sakraments darbietet und ihm damit ihre magischen Kräfte vermittelt.

14) Das 2. Ājyaśastra bei der Morgenpressung vgl. oben S. 339.

15) Vgl. oben S. 65f. und 340. Der Text hier hat die Fassung des R̥gveda.

16) Dieses Gebet ist die gemeinsame Anrufung des Lehrers und Schülers beim Beginn der geheimen Unterweisung; vgl. z. B. den Eingang der Kāṭh. Up. in indischen Ausgaben.

17) Einen andern alten Vrātyastoma als den in Maś. beschriebenen gibt es doch wohl nicht. Es ist deshalb irreführend, wenn Winternitz sagt: „Die Rezitation des Atharva-Hymnus wurde beibehalten“, a. a. O.

oben sahen) der Vrātya so nichtswürdig wie möglich dargestellt. Der Nir. Vr. st. hat also eine ganz andere Haltung. Indem man den aufzunehmenden Nicht-Brahmanen als „Gast“ (atithi) betrachtet und ihn mit dem „Gastopfer“ bedenkt, setzt man ihn dem heiligen Atithi in Av IX, 6 gleich; und da dieser Atithi mit dem Vrātya in Av XV, 11 ff. identisch ist (vgl. oben S. 166 f.), so kann man den zu bekehrenden „Vrātya“ in seiner ganzen Würde gelten lassen (vgl. Vrātyastomaprayeroga 2), was in der Rezitation des Hymnus Av XV, 1 zur Geltung kommt. Neben den beiden Śāstra ist die Zeremonie des Kleiderwechsels aus der alten Zeremonie beibehalten, aber auch diese ist nur rein formal dasselbe; denn es wird nicht die alte, vom Vrātyastoma vorgeschriebene Kleidung verwendet (wenigstens ist sie nirgends erwähnt). Auch hatte jene Zeremonie einstens eine ganz andere Bedeutung: Sie symbolisierte die radikale Bekehrung und die Aufnahme des Vrātya in die Brahmanenkaste (vgl. oben S. 58. 75), während der Nir. Vr. st. „nicht eine Änderung der Überzeugung oder einen Ausdruck der Reue bedeutet, sondern nur eine öffentliche Anerkennung von seiten der Hindu-Gesellschaft“¹⁸⁾.

Die Zeremonie ist immerhin interessant als Beispiel einer Anpassung an die neue Zeit unter Anregung einer uralten Zeremonie.

Anhang II (zu Śyena, vgl. S. 194 ff.).

Eine andere Reihe solcher primitiver Zauberopfer, die vornehmlich der Vernichtung des Gegners dienen, sind Śāṅkh. Śr. S. XIV, 22, 4 ff. beschrieben. Schon die Namen sind furchtbar: „Pfeil und Donnerkeil“; „Tod und Ende“; „Messerschneide und Kopferspalter“. Die Sāman haben entsprechende Formen. (Vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 10.)

Ich glaube, dass im Atharvaveda noch ursprüngliche Texte für die hier beschriebenen Zeremonien vorhanden sind. Dies ist ja schon von vornherein anzunehmen, denn im Av sind doch die Spruch- und Liedüberreste aus der Zauberopferpraxis, wenn auch in späterer brahmanischer Überarbeitung, enthalten. Die Analyse einer Anzahl von Liedern im Av bestätigt diese Annahme durchaus.

Av VIII, 8 bildet die Spruch- und Liedunterlage für einen ausgedehnten Zauber zur Vernichtung der Feinde, den Kauśika K. XVI, 9—20 beschreibt (vgl. Whitney-Lanman). Mit einem Feuerreiber aus Aśvattha und Badhaka-Holz wird ein morsches Seil in Brand gesteckt. Ein hänfenes Netz wird auf den Weg (der Feinde) gespreitet, Plöcke von Badhaka-Holz werden eingeschlagen usw. Die Verse, welche die Handlung begleiten, sind der Situation und dem Zwecke ganz angepasst: (v. 1) „Indra, der Schüttler, soll schütteln, er, der Mächtige, der Held, der Burgenzerbrecher, damit wir bei Tausenden die Heerscharen unserer Hasser vernichten mögen. . .“ (v. 3): „Zermahme, o Aśvattha, jene,

18) Winternitz a. a. O.

zerbeisse sie behende, o Khadira.“ (v. 4): „Der ‚Rohr‘ Genannte soll jene zu Rohren machen; mit todbringenden Hieben soll der Todschl ger sie schlagen.“ (paraṣān amūn paraṣāhvaḥ kṛṇotu birgt eine gewisse Schwierigkeit, W.-L.  bersetzt: „Let the rough-called one make yonder men rough.“ Dies halte ich auf alle Fälle für falsch; was soll der Sinn sein? PW denkt bei paraṣāhva an eine bestimmte Rohrart. Die Erklärung ist aber sinngemässer in meiner  bers.: die bei der Zeremonie verwendeten Pfeile heissen paraṣa „Pfeil, Rohr“; diesem Namen entsprechend sollen die Feinde zu zerbrechlichen Rohren werden.) (v. 5): „Der Luftraum ward das Netz (mit dem Indra die Feinde einfängt wie der Zauberer mit dem ausgespreiteten Zaubernetz), die Netzpflocke die grossen Himmelsgegenden: damit einfangend zerstreute der Mächtige das Heer der Dasyu.“ (Eine solche mythologische Anspielung hat ja nach primitiver Auffassung dieselbe Wirkung wie jene Tat selber. Vgl. die P riplava- khy na  at. Br. XIII, 4, 3.) (v. 6): „Erschlaffung, furchtbarer Misserfolg, Unheil, die kein Gegenzauber vernichtet, Mühsal, Mattigkeit und Verwirrung, — mit ihnen fange ich jene einf.“ (Vielleicht waren die jämmerlichen Kühe, die beim  yena als Dakṣiṇ  verteilt wurden, Symbole und Träger der hier aufgezählten Unheilsm chte.) V. 10 ff.  bergibt der Zauberer die Feinde dem Tode, bindet sie; Yamas Todesboten, die S dhya, die  ngiras und alle Götter, die Waldbäume, Kräuter, Pflanzen, Zweif ssiges und Vierf ssiges, die Gandharven, Apsaras, Schlangen, die Väter werden in wildtobendem Reigen angerufen und gegen das Heer der Feinde geworfen —; ein Gharma-Kessel wird erhitzt (v. 17) und damit werden die Feinde verbrannt. (v. 20): „Hinunter sollen sinken deren Waffen, nicht sollen sie den Pfeil gegen (uns) auflegen können.“

Es folgt nun ein br hma a-artiges Stück in Prosa (das zeigt, wie zusammengest ckelt die Lieder im Av sind), in dem die Himmelsgegenden, die Maultierweibchen des G tterwagens und zahllose z. T. seltsam benannte M chte aufgezählt werden, wohl um gegen die Feinde brüllen und gegen sie angehen zu lassen. Mit einem sv h  für die Freunde, einem dur h  für die Feinde schliesst das Beschw rungslied, worauf noch ein letzter, alles vernichtender Schlag mit einem Blau-Roten (Bogen) folgt, mit dem der Priester die Feinde (d. h. wohl ihren Bogen) abspannt. Bei diesem Vers können mich K usikas Bemerkungen nicht ganz befriedigen. Nach ihm steckt der Zauberer einen Ast vom  svattha nördlich vom Feuer in den Boden, umwickelt ihn mit blauen und roten Fäden und reisst ihn dann heraus, nilalohitena (vgl. Whitney-Lanman zur Stelle). Ich glaube, dies ist eine nachträgliche Konstruktion, deren magischen Sinn man nicht einsieht, oder die missverstandene Wiedergabe eines Stückes Zeremonie. Vielmehr ist hier an den blau-und-roten Bogen des  r tya in Av XV, 1, 6 ff. zu denken, mit dem er nach v. 8 die Feinde überwältigt. Da es dort heisst: „Blau ist sein Bauch, rot sein Rücken“, so nehme ich an, dass, da der Bogen als verzehrendes Ungeheuer anzusehen ist, seine Sehne blau, das Holz aber rot war, die Farben des Verderbens und des Blutes. Der Ast von rotem  svattha mit seinen blauen und roten Strängen, der nach K us. XVI, 20

verwendet wird, wäre dann irgendwie Vertreter dieses verderbenbringenden Zauberbogens.

Im Anschluss an das eben betrachtete Lied zieht Kauś. (XVI, 21) zwei weitere ähnlicher Art an, Av XI, 9 und 10. In Av XI, 9 eröffnen die beim Zauberopfer bereitgestellten Gegenstände und Kräfte den Reigen: (v. 1): „Die Arme, die hier sind, die Pfeile, die Kräfte (vīryāṇi), der Bogen, die Schwerter, das Gewaffen, der Gedanke und die Absicht im Herzen — das alles, o Arbudi, lass unseren Feinden erscheinen und zeige ihnen Unheil tragende Gespenster.“ In v. 3 begleitet der Spruch ein Festbinden und Zusammenbinden der Feinde (durch symbolische Handlungen, die das Wirken des helfenden Dämons Arbudi zeigen und anregen sollen). In v. 9 werden Bussarde, Taubenstösser (?) (jāśkamada), Geier, Habicht (śyena) und andere Vögel aufgerufen, sich auf die Feinde zu stürzen und ihre gefallenen Leiber aufzufressen. (Vielleicht liegt hier der Ursprung des Namens śyena für jene Verwünschungszeremonie.) Darnach werden Dämonen, die Apsaras, Gandharven und Schlangen aufgefordert, sich den Feinden zu zeigen und das Vernichtungswerk zu vollenden. Auch unter diesen Unholden treten als Träger des Unheils Verstümmelte auf: Krumme, Taube, Blinde (tamaśā ye „die durch Finsternis wirken“), Hornlose, — lauter Nebelgeister, die vom Opfer angeregt über die Feinde herfallen sollen. Der ganzen Natur der Zeremonie nach sind sie doch wohl irgendwie symbolisch angedeutet worden, ob durch Tiere oder Gegenstände, ist nicht gesagt. (Ich erinnere hier an die Kūhe, die beim Śyena auftreten; vgl. oben S. 190.)

Ein ähnliches Lied ist Av XI, 10, wo ein „dreieufigter Donnerkeil“ (vajra triṣandhi) angerufen wird (doch wohl derselbe dreifache Donnerkeil, den Indra nach dem Śat. Br. gegen Vṛtra schleudert. (Vgl. oben S. 196 und Śat. Br. I, 2, 4, 1 ff. Eigentlich ist dieser Vajra vierfach, aber da ja ein Stück wegfällt und zu einem Pfeil wird, ist er in Wahrheit dreifach.) Da an dieser Stelle die Erhebung des Holzschwertes (sphya), das ja auch beim Śyena verwendet wird, das symbolische Schleudern eines Donnerkeiles gegen den gottlosen und böartigen Feind bedeutet, so kann man annehmen, dass auch bei der Zeremonie, die unser Lied begleitet, ein solches Holzsword verwendet wurde. Dies ist aber nach Śat. Br. nur ein Drittel dieses Indra-Vajra. Die andern zwei Drittel sind der Opferpfosten und der Zauberpfeil. So ist der ganze Apparat auf dem Opferplatz ein einziger Donnerkeil. Ebenso werden in v. 8. 24 und 26 wieder wie in XI, 9 Vögel, wilde Tiere und Stechmücken gegen die Feinde getrieben, und Triṣandhi, Arbudi und Nyarbudi angerufen, sie mit völliger Vernichtung zu bedecken. Dabei haben die Zaubergeister sicher wilde, unheilbringende Tänze aufgeführt. Sehr eindrucksvoll schildert ein Abschnitt in Av XII, 5 das ominöse Geschrei und den verhexenden Tanz der Schamaninnen um das Haus des Brahmanenkuh-Töters: „Schnell bei seinem Töten (der Kuh) erheben die Geier ihr Unglücksgeschrei (ailaba, dasselbe Wort von Rudras Hunden gebraucht); schnell tanzen die Langhaarigen (Zauberweiber) um seinen Verbrennungsplatz, mit der Hand ihre Brust schlagend, ein Unheil bringendes Geschrei (pāpa ailaba)

erhebend“ (v. 47). (Vgl. noch Av III, 1; VI, 37; 103. 104 und X, 5, wo die Wasserdonnerkeile angejocht und gegen die Feinde geschleudert werden, und dazu Hauer, Yogapraaxis 190 f.)

Anhang III (zu Manu, vgl. S. 231 f.).

Die Frage, ob Manu neben den Vrātya-Kasten, die er in X, 20—28 aufzählt, noch andere Vrātya gekannt hat, muss offen bleiben. Wir finden bei ihm noch vrātyatā unter den Upapātaka-Sünden aufgezählt XI, 63; die Kommentatoren erklären das Wort im Sinne von sāvitṛipatita. In VIII, 373 wird der geschlechtliche Umgang mit einer Vrātyā und einer Cāṇḍāl durch eine doppelte Geldbusse gesühnt, also waren die beiden gleichgestellt. Manu hat doch wohl unter Vrātyā eine Angehörige der in X, 20—23 genannten Vrātya-Kasten verstanden. Die Kommentatoren, die vrātya offenbar nur noch in der Bedeutung von sāvitṛipatita kennen, kommen natürlich hier in Verlegenheit, da ja Mädchen und Frauen nicht geweiht wurden und deshalb auch nicht sāvitṛipatitā sein konnten. Medhātithi gibt verschiedene Erklärungsversuche für vrātyā: „Ein Mädchen, das nicht zur heiratsreifen Zeit verheiratet worden ist (und darum zur Dirne wird), die Gattin eines Vrātya, die Tochter eines Vrātya“ (ebenso Kull.).

Sarvajñanārāyaṇa erklärt ebenfalls: „eine Jungfrau, die nicht zur Ehe gekommen ist und ein schlechtes Leben führt“ (denn die Heirat sei die Weihe der Mädchen, yoṣidupanayanasthānīyavivāha); ähnlich Rāmacandra (atīkrāntavivāhakālāpravṛttarajā vrātyā).

Medhātithi bestätigt denn auch, dass man sich über die Bedeutung des Wortes nicht einigen könne. Es ist klar, dass diese Komm. keine Anschauung vom Vrātya-Leben mehr hatten und einfach auf der Bahn der in orthodoxen Kreisen üblichen Erklärung von vrātya wandeln. Interessant ist aber die Notiz Medh.'s, dass die Vrātyā einem Vrāta diene, der einen mit einer Dirne auszuführenden Brauch vollziehe (vrātam arhati tena caritam puṁścalikartavyam). Dies ist doch wohl der Fruchtbarkeitszauber, den der Māgadha und die Puṁścalī, beide in der Begleitung des Vrātya, ausführen. Medhātithi stützt sich offenbar nicht allein auf Jaim. Br., sondern hat eine eigene Tradition, denn in seinen Glossen stecken eine Reihe interessanter Angaben. Doch scheint mir der Text zur Stelle verderbt.

Anhang IV (zu Vena, vgl. S. 332)¹⁾.

Eine schon stark ins Unpersönliche verflüchtigte Sehergestalt der vedischen Literatur ist der Vena. Wir können vom Vena deutlich zwei verschiedene und doch innerlich zusammenhängende Typen unterscheiden, den stark

1) Das Folgende ist der Versuch, zur Lösung eines sehr schweren Problems einige Anregungen zu geben, nicht mehr. Die Vena-Lieder sind noch voller Rätsel.

naturmythologischen im Rv und den mehr persönlich gefassten Typ des Sehers im Av und in den an ihn sich anschliessenden Schriften. Auch hier verrät der Rv seine allgemeine Tendenz der Coelarisierung, die in diesem Falle sich in Form einer Verschmelzung des Vena, des „Gandharven“, mit einer Naturerscheinung, sicher dem Regenbogen, auswirkt²⁾. In Rv X, 123 (vgl. X, 139, 4—6) hat die Naturerscheinung entschieden das Übergewicht, aber der Genius dieser Erscheinung, der Gandharve, trägt klar zu erkennende menschliche Züge: Er wird mit den alten Priesterweisen zusammengestellt, welche die Wasser fanden (Rv X, 123, 4). Nun ist aber der Gandharve selbst ein Rätsel der vedischen Mythologie³⁾.

Ich betrachte ihn als die Verschmelzung eines Naturdämonen, der in Gewässern, auch im sonnendurchschienenen Himmelswasser wohnt, mit einem Ahnengeist, der auch finstere Formen annehmen kann. Dass besonders auch die grossen Priester-Ahnen als Gandharven betrachtet wurden, geht aus den seltsamen Berichten über die prophetische Besessenheit der Frau und der Tochter des Patañcala Kāpya im Lande der Madra (Brh. Up. III, 3 und 7) hervor⁴⁾. Die Verbindung des offenbarenden Gandharven mit dem Regenbogen scheint mir erfolgt zu sein auf Grund der Verbindung des dämonischen Gandharven mit dem Wasser — er ist ja auch Geliebter der Apsaras — und durch die Gefühls- und Vorstellungsverwandtschaft des in vielen Farben strahlenden Lichtes mit der Erleuchtung im Innern, der Offenbarung.

Im Atharvaveda tritt die naturmythologische Seite der Gestalt ganz zurück, obwohl auch hier die Verbindung von Seher und Naturerscheinung durchblickt. In Av II, 1, 1 erscheint die Pr̥ṣni wie in Rv X, 123, 1, ebenso die bei der Geburt (der Welt) jauchzenden Scharen — aber herausgearbeitet ist die Sehergestalt. Der Prozess mag sich so abgespielt haben, dass beiden Fassungen eine uralte Verbindung von Seher und Regenbogen vorausging; der Rv lässt den Seher in die Naturerscheinung eingehen, der Av nimmt die Naturerscheinung in die Sehergestalt auf, die allerdings immer sehr typisiert, nicht individualisiert erscheint, aber doch zunächst in Av II, 1 durchaus innerhalb menschlicher, wenn auch gesteigerter Ausmasse bleibt, bis er in einer späteren Epoche zum Urprinzip aufsteigt.

Die Entwicklung der Gestalt scheint mir noch erkennbar. Die Stellen, die hierfür herangezogen werden müssen, sind Av II, 1 = Vāj. S. XXXII, 8—12 = Mahā-Nārāyaṇa-Up. (Drav. Rec.) I, 15—19 (= Taitt. Ār. X, 1, 15) und Av IV, 1. Das früheste Lied der Seher-Tradition ist wohl Av II, 1, denn hier tritt Pr̥ṣni, die später verschwindet, noch auf als die Ermelkerin der Welt; brāhman, das im 1. Lied des IV. Buches in den Vordergrund tritt, ist noch gar nicht genannt. Gegenüber den Fassungen in Vāj. S. XXXII und Mahā-

2) Hillebrandt, Ved. Myth. I, 430 ff. fasst den Vena als Mond; nicht überzeugend. Ich halte ihm gegenüber mit Weber, Roth, Deussen am Regenbogen fest. Vgl. Deussen, A. G. Ph. I, 1, 250 ff.

3) Vgl. Hillebrandt, a. a. O. 434 ff.; Macdonell, Ved. Myth. 136 ff.

4) Vgl. oben S. 233.

Nārāyaṇa-Up. I, 15 ff., die schon philosophisch-spekulativ sind, besonders in der Erhebung des Vena zur kosmogonischen Macht, die in den Wesen wohnt, ist das Lied noch betonter naturmythologisch. Ich füge zunächst den Versuch einer parallelen Übersetzung der drei ersten Lieder bei, da die Deussensche Bearbeitung im Lichte des hier gestellten Problems nicht mehr genügt.

Av II, 1, 1: „Der Vena erschaut das höchste (Prinzip), das im Verborgenen ist, in dem das ganze All eingestaltig ruht. Die *Pr̥ṣni*⁵⁾ ermolt diese Welt. Sobald die himmelfindenden Scharen geboren waren, brüllten sie ihr zu.“

Vāj. S. XXXII, 8: „Der Vena erschaut es (das höchste allumfassende Prinzip, von dem in den vorausgehenden Versen die Rede ist), gesetzt im Verborgenen, das Seiende (*sat*), in dem das ganze All wie in einem Neste ruht. Dahin geht alles Sein zurück, von ihm geht (wiederum) es aus. Es ist der Alldurchwaltende eingewoben, durchgewoben in den Wesen.“

Mahā-Nār.-Up. I, 15 (Deussen 245): „Der Vena erschaut es, der alle Wesen kennt, in dem das ganze All wie in einem Neste ruht durchgewoben in den Wesen.“

Av II, 1, 2: „Verkündigen soll der Gandharve, der Unsterblichkeit kennt, was die höchste Urform ist, die im Verborgenen. Drei Viertel von ihr sind gesetzt im Verborgenen, wer diese weiss, der soll des Vaters Vater sein⁶⁾.“

Vāj. XXXII, 9: „Verkündigen soll der Gandharve, Unsterblichkeit kennend, die Urform, die sich ausbreitet (als Welt), obwohl sie im Verborgenen liegt (*dhāma vibhṛtaṃ guhāsat*). Drei Viertel von ihr sind im Verborgenen gesetzt. Wer diese weiss, der soll des Vaters Vater sein.“

Mahā-Nār.-Up. I, 16: „Verkündigen soll der Gandharve, Unsterblichkeit kennend“ (wie in Vāj. S.).

Av II, 1, 3: „Er (der das Geheimnis schauende Offenbarer) ist unser Vater, unser Erzeuger, er auch unser (Wesens-)Verwandter. Die Urformen kennt er und die Wesen alle. Der Götter Namen Verleiher, der eine fürwahr, ihn gehen alle Wesen an mit ihren Fragen.“

Vāj. S. XXXII, 10: „Er ist unser (Wesens-)Verwandter, Erzeuger er und Ordner (*vidhātā*), die Urformen kennt er und die Wesen alle. Wo die

5) Die gesprenkelte Urkuh oder Urziege, wohl eine frühe Form der später auftretenden dreifarbigigen Ziege, die mythologische Vorläuferin der philosophisch erfassten *Prakṛti*, der Materie. Vgl. auch Weber, I. St. XIII, 130; Deussen, A. G. Ph. I, 1, 253, Anm. 1.

6) Bei diesem Vers ist der Versuch, philosophisch fortzuschreiten, schon bemerkbar. Die Entwicklungsdialektik, die in der These: verborgenes Ursein, und in der Antithese: sichtbare Welt, erscheint, will hier gefasst werden. Dazu vgl. Rv I, 164, 45, wo die drei Viertel die im Ewigen verborgenen Teile der *Vāc* sind, und Deussen, a. a. O. 153; ferner Rv I, 164, 16. Des Vaters Vater werden heisst, zum obersten Prinzip des Werdens aufsteigen wie der wissende Gandharve.

Götter, Unsterblichkeit besitzend, am dritten Ursprungsort zum schaffenden Leben erstanden (da ist er oder da erschaut er sie).“

Mahā-Nār.-Up. I, 17 = Vāj. S.

Hier ist in der späteren Fassung die Wendung von der persönlichen Sehnsucht der Sänger zum Mythologisch-Spekulativen genommen: der Seher weilt in der Gemeinschaft der energiebegabten Götter. Man merkt, wie die mehr irdische Fassung langsam verschwindet.

Av II, 1, 4: (Nun antwortet der göttliche Seher persönlich den sehnsuchtsvoll fragenden Sängern:) „Mit eins umwandelte ich Himmel und Erde. Ich trat verehrend hin zu der Erstgeborenen, der Weltordnung: zur Vāc gleichsam; im Sprecher weilt sie, in den Wesen (als ordnendes Prinzip). Das so Behende (die drängende geistige Kraft im Menschen), ist das nicht Agni?“⁷⁾

Vāj. S. XXXII, 11: „Umwandelnd die Wesen, umwandelnd die Welten, umwandelnd alle Himmelsgegenden und Regionen, in Verehrung hintretend zu der Erstgeborenen, der Weltordnung, ging er mit Ātman ein in Ātman.“

Mahā-Nār.-Up. I, 19: „Umwandelnd die Wesen, umwandelnd die Welten, umwandelnd alle Himmelsgegenden und Regionen, als Prajāpati, der Weltordnung Erstgeborener, hat mit dem Ātman den Ātman er erreicht.“

Av II, 1, 5: „Alle Wesen umwandelte ich, ob ich wohl das ausgespannte Gewebe der Weltordnung entdecken möchte, wo die Götter Unsterblichkeit besitzend im selben Schoss zu schaffendem Leben erstanden.“

Vāj. S. XXXII, 12: „Mit eins Himmel und Erde umwandelnd, die Welten, die Regionen, das Lichtreich (s var), das ausgespannte Gewebe⁸⁾ der Weltordnung entwirrend schaute er Das⁹⁾, ward er Das, war er Das.“

7) Ich habe den Text genommen, wie er dasteht, und habe trotz P W prathamajām als Fem. gefasst und es auf vāc bezogen. Das scheint mir darum erlaubt, weil ja schon v. 2 um die Idee der Vāc kreist (nach Rv I, 164, 45); überdies kann ich mich dabei auf den Komm. von Vāj. S. XXXII, 11 berufen. Das iva scheint anzudeuten, dass die Idee der Vāc eine neue Entdeckung war (das Lied kann wohl älter sein als Rv). Überdies ist der Vergleich des die Welt ordnenden Prinzips mit der (doch als geistige Macht gedachten) Rede ganz originell, und der Gedanke von dem behenden Agni, der eigentlich dieses geistige Prinzip sei — es ist wie das Aufleuchten einer zunächst frappierenden Idee — fügt sich folgerichtig ein. Agni ist ja auch sonst im Menschen wirkende geistige Macht (vgl. Rv VI, 9). So scheint mir die schwierige Stelle ihre durchaus befriedigende Erklärung zu finden, obwohl ja die eine Härte noch bleibt, dass ich vācam in 4 b als Apposition zu prathamajām in 4 a behandeln muss.

8) tantu ist eigentlich nur der Aufzug des Gewebes. Vgl. Rv VI, 9, 2 und X, 53, 6, wo der Aufzug von Agni, der Einschlag vom Menschen stammt, und Hauer, Yogapaxis 153 ff.

9) tad kann nicht auf tantu gehen, denn t. ist masc. gen.

Mahā-Nār.-Up. I, 18: „Mit eins umwandeln sie Himmel und Erde, die Welten, die Regionen; das Lichtreich, das ausgespannte Gewebe der Weltordnung entwirrend, erschaute er Das und ward Das in den Wesen.“

Wir belauschen hier die Entstehung der Ātman-Philosophie: In verzückter Schau erkennt der Seher die letzten Dinge, und während er erkennt, wird er verwandelt in jenes tad, das schliesslich der höchste Ausdruck für die Urmacht wurde. Hier ist der Fortschritt von Av deutlich zu sehen, denn dort erzählt der Seher von seinen Erlebnissen. Noch steht er seiner Erkenntnis als Objekt fragend gegenüber. In Vāj. S. wird er in dieses Objekt selber, das sich zum letzten kosmischen Sein vertieft, hineingerissen zu verwandelnder Gemeinschaft. Und all dies wird in der dritten Person geschildert, wie es die Mysterik so gerne tut. Der nächste Schritt ist in Mahā-Nār.-Up. getan: der Seher ist Prajāpati selber, ist Ātman in den Wesen. Nicht mehr nur verwandelt in das Das, nein wirkend als Urmacht in allem. Damit ist die Spitze erreicht, von der es wieder nur ein Zurückgehen geben kann in die irdische Sphäre.

Ich versuche dazu noch eine Deutung von Av IV, 1 zu geben. In diesem Liede wird der Seher (Vena) in mystisch dunklen Sätzen mit dem Urprinzip in allerengste Verbindung gebracht. Unbestimmt ist einmal vom Seher, dann ohne merkbaren Wechsel des Subjekts vom Gott die Rede, dass man den Eindruck hat, im Dichter dränge dunkel die Überzeugung von der Wesensverwandtschaft des Sehers mit den ewigen Prinzipien, denen er sich schauend naht, zu einer Identifikation, die er aber noch nicht allen verständlich auszudrücken wagt, sondern noch mit Dunkelheiten umhüllen muss. Die Übersetzung des Liedes¹⁰⁾ muss deshalb im einzelnen unsicher bleiben, der Grundgedanke des Hymnus ist aber durchaus klar:

1. „brāhman ward als erstes Prinzip geboren im Uranfang. Der leuchtende Vena hat (es) vom Scheitel (des Himmels) her¹¹⁾ enthüllt. Er enthüllte dessen Urgrund, Formen¹²⁾ und Gestalten, den Mutterschoss des Seienden und des Nichtseienden. (Nun werden diese Formen, die eine Evolutionsreihe darstellen, geschildert):

2. Sie, die von den Vätern verkündigte (pitryā) Königin, soll an der Spitze schreiten (als Erzeugerin) dem ersten Geschlechte; das sind die in den Wesen Weilenden¹³⁾. (Unter ihnen kommt Agni zuerst; er ist in Av II, 1, 4

10) Vgl. die Bemerkungen in Whitney-Lanman zur Stelle und Deussen, a. a. O. 255 f.

11) Der Vena, auch hier noch vage mit dem Regenbogen verglichen, steigt leuchtend zum Scheitel des Himmels empor, wo er die höchsten Geheimnisse erschaut, um sie den Menschen zu enthüllen.

12) upamā ist die geistige Grundform im Gegensatz zu pratimā, das die äussere Erscheinungsform dazu bedeutet.

13) Die von den Vätern verkündigte Königin ist keine andere als die in Av II, 1 genannte Pr̥ṣni, die alle Wesen ermilkt, und nicht Vāc, wie Deussen und eine Erklärung des Komm. annimmt. (Die andere Erklärung des Komm.,

noch erst mit einer Frage angedeutet): Ihm habe ich dieses leuchtende, züngelnde (Feuer) entfacht. ihm, dem ersten lebensgierigen Behenden, soll man den heissen Milchtrank mischen ¹⁴⁾.

3. Der (Agni, der im Seher wirkt) entstand als der Wissende, der ihm (asya, dem irdischen Seher) Wesensverwandte; er verkündigt alle Geschlechter der Götter. Das bráhma holte er hervor aus dem Innern des bráhma ¹⁵⁾. Niederwärts und aufwärts schritt er hin zu den Ursetzungen ¹⁶⁾.

4. Er steht für Himmel und Erde festgegründet in der Weltordnung; er hat die beiden Welthälften als (seinen) Wohnsitz gefestigt. Der Grosse festigte, als er geboren ward, die beiden Grossen gesondert, den himmlischen Sitz und den irdischen Raum.

5. Er reichte vom Abgrund der Entstehung bis zur Spitze. Als Gottheit Bṛhaspati ist er deren Oberherrscher. Der helle Tag ward aus dem Licht geboren, nun sollen die Seher sich leuchtend verteilen ¹⁷⁾.

6. Nun schafft sein Sehergott dies her, des grossen Urgottes Urform. Er ward mit vielen zusammengeboren, er, der einst schlief in der vergangenen Weltepoche ¹⁸⁾.

7. Wer den Atharvan, den Vater, den Götterverwandten, Bṛhaspati mit Verehrung angehen will — (der soll sagen): „Du bist aller Erzeuger, wie du auch Sehergott bist ohne Irrtum, selbstherrlich.“

In diesem Lied ist der Seher der menschlichen Sphäre ganz entnommen, zur Gottheit verdichtet, der irdische Seher ist versunken im Urgrund der

„Erde“, kommt deshalb auch dem wahren Sinn näher, denn Pr̥snī in ihrer nicht coelarisirten Form ist tatsächlich die Erde, „bunte Kuh“, die alle Wesen gebiert.) Sie schafft die erste Generation der göttlichen Wesen und diese sind in den irdischen Wesen wirkende Mächte, wohl die verschiedenen Formen des Agni. (Diese Stelle ist bisher ganz missverstanden worden.)

14) Das dhāsyu weist deutlich auf Av II, 1, 4 zurück. Die Sänger werden aufgefordert, diesem Ersterzeugten der ersten Generation von Wesen in Verehrung Opfer darzubringen.

15) Er holt bráhma-Kraft und bráhma-Wort aus dem Ur-bráhma durch seine Weisheit heraus.

16) svadhā sind die Stätten, in denen die Anfänge des Werdens ruhen; dahin schreitet Agni, das belebende Prinzip, als an seine Heimstätten, hinauf in die oberen Regionen, hinab in die unteren, ebenso im Seher als der Erkennende, vgl. Rv X, 129, 5.

17) Ich erkläre den Vers so: Agni, der Seher par excellence, hat schaffend und erkennend von der Tiefe bis zur Höhe gewaltet. Er geht auf wie die Sonne und erleuchtet die irdischen Seher, die sich nun Weisheit kündend nach allen Seiten verteilen. *

18) Meine Übersetzung ist ein Versuch. Der Sinn scheint mir der zu sein: Der Sehergott (kāvyā) ist Bṛhaspati oder Agni, der die Urformen, die am Anfang stehen, enthüllt. Er entstand in jener ersten Schöpfungsepoche mit andern kosmischen Mächten; darum kann er die Seher über die Anfänge der Welt erleuchten.

Sehermacht. Der Ur-Seher Agni und dessen personifizierte Form, Brhaspati, treiben die irdischen Seher an. Diese sind die Ausstrahlungen des himmlischen Lichtes auf Erden. Während wir also in dem ersten Lied die allmähliche Entwicklung des mit einer Naturerscheinung verknüpften Sehers zur Gottheit beobachten können bis zu dem Punkte, wo in der Mahā-Nār.-Up. Prajāpati an die Stelle des irdischen Sehers tritt, wirkt hier die Idee Seher gestaltend im Mythos, und die Sehergottheit steigt von oben nach unten; sie wird als schöpferische und offenbarende Urmacht mit dem Seher, der von ihr abhängig ist und sich ihr gläubig und verehrend hingibt, aufs innigste verbunden.

Nachträge und Berichtigungen.

1. Zu T. M. Br. XVII, 1, 9 a und S. 161 ff. ist noch zu vergleichen T. M. Br. XVI, 6, 7–9 mit dem Komm. des Śāyana und die Nachträge in Bd. II zur Stelle.

2. Zu T. M. Br. XVII, 1, 12 (S. 71): Der Satz cararoḥ usw. erklärt sich, worauf mich Prof. Geldner aufmerksam macht, teilweise aus Vārttika und Patañjali zu Pāṇini VI, 1, 12, 6, wo gelehrt wird, dass, wenn an die Wurzeln car, cal, pat, vad ein a angefügt wird (zur Bildung von Adjektiven), Reduplikation mit Einfügung eines ā eintritt. Der Satz enthält also eine grammatische Erklärung von carācara. Der Text des Komm., der mit iti die angegebene Stelle zitiert, muss nach ihr korrigiert werden, da er in seiner jetzigen Form offensichtlich vom Herausgeber konstruiert ist. Aber auch nach dieser Korrektur bleibt cararoḥ padādyaci noch unklar. Die Übersetzung des korrigierten Satzes von cari an ist dann: „Wenn an car, cal, pat, vad (zur Bildung von Adjektiven) ein a angehängt wird, tritt Reduplikation und Einfügung eines ā ein, heisst es, also Verdoppelung und Einschub eines ā. Weil es nun so liegt (wie in v. 12 und im Komm. angegeben), darum soll man (dem Agniṣṭomasāman) die Verse devo vo dravinodā usw. zugrundelegen.“

3. Zu S. 272: „Er schlägt die Trommel, die nie platzt,“ muss heissen: „Die Trommel mit den zwei Trommelschlegeln“. Prof. Geldner macht mich darauf aufmerksam, dass der Rothsche Text des Av nach Śāṅkh. Śr. S. XII, 22 korrigiert ist, und dass in den Av-Text offenbar die Lösungen der Rätsel aus Vaitāna-Sūtra XXXII, 25 eingetragen sind, da sie weder in der Grossen Bombayer Ausgabe von Shankar Pandit, noch im Text des Śāṅkh. Śr. S. stehen. Die Neuausgabe des Textes der Kuntāpa-Lieder ist ein dringendes Erfordernis. Zu dem ganzen Liedchen Av XX, 133 vgl. Nachtrag in Bd. II.

S. 4, 1. Zeile von oben statt: Nur — Auch.

S. 7, 4. Zeile von unten statt: Vratīnā — Vratina.

S. 12, 16. Zeile von unten statt: J B R A S — J B Br R A S; 15. Zeile von unten ohne Komma.

- S. 15, 10. Zeile von unten statt: Laty. — Lāty.
- S. 14, 5. Zeile von oben statt: anmanagable — unmanagable.
- S. 16, 5. Zeile von oben statt: Hopkin — Hopkins.
- S. 51, 10. Zeile von unten lies: jeder philologischen, religions- und kultur-
geschichtlichen Forschung.
- S. 61, Anm. 26, 6. Zeile von oben statt: Pañcadaśastoma. — Pañcadaśastoma.
- S. 64, Anm. 32, 6. Zeile von oben statt: Sāmaśramin — Sāmaśramin.
- S. 70, v. 11, Komm., 4. Zeile von oben statt: paragrathana — pragrathana.
- S. 74, 6. und 7. Zeile von oben statt: bedingt durch das Metrum — vedischer
Brauch.
- S. 80, 4. Zeile von unten statt: śrārūḍha — śrārūḍha.
- S. 82, 9. Zeile von oben statt: vibhraṣṭabrahmacarya — vibhraṣṭabrahmacarya.
- S. 86, Anm. 91, 1. Zeile von oben statt: rajānam — rājānam.
- S. 89, Anm. 104, 4. Zeile von oben statt: va — vā.
- S. 90, Anm. 107, 1. Zeile von oben statt: ārdhnuvan — ārdhnuvann.
- S. 92, v. 8, 3. Zeile von oben statt: vrātyāḥ — vrātyāḥ.
- S. 95, v. 20, letzte Zeile statt: lohitaḥpravaṇāni — lohitaḥpravaṇāni.
- S. 102, v. 16, Komm. statt: ābhārapaviśeṣa — ābharapaviśeṣa.
- S. 103, Anm. 144, 1. Zeile von oben statt: karnākāra — karṇākāra.
- S. 107, Anm. 164, 4. Zeile von unten statt: ārabhyāgraparyantam — ārabhy-
āgraparyantam.
- S. 110, 3. Zeile von unten statt: Subrahmaṇya — Subrahmaṇyā.
- S. 175, 4. Zeile von unten statt orthodox — nichtorthodox.
- S. 312, Anm. 35 Ende ist *поводомъ* zu streichen.
- Statt Kap. IV, V überall in den Anmerkungen — Bd II, 2.